الكاشف عن المحصول
في علم الأصول

تأليف
أبي عبد الله محمد بن محمود بن عبّاد
العجلي الأصفهاني
المتوفى سنة ٦٥٣هـ

تحقيق وتعليق ودراسة
الشيخ عادل أحمد عبد الموجود — الشيخ علي محمد معوّض

قدّم له
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مندور

الجزء الرابع

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت

تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠

صندوق بريد: ١١ - ٩٤٢٤ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.

Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98

P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon



http://www.al-ilmiyah.com.lb/

e-mail : baydoun@dm.net.lb

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

النَّظَرُ الثَّالِث مِنَ القِسْمِ الثانِى مِنْ كِتَابِ الأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِى: فى «المَأْمُور بِهِ»

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنِّف – رحمه الله –: المسأَلَةُ الأُولَى:

يَجُوزُ وُرُودُ الأَمْرِ بِمَا لاَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ الْمُكَلَّفُ عِنْدَنَا؛ خِلاَفًا لِلْمُعْتَزِلَةِ، وَالغَزَّالِيِّ مِنَّا.

لَنَا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ الكَافِرَ بالإِيمَان، وَالإِيمَانُ مِنْهُ مُحَالٌ؛ لأَنَّـهُ يُفْضِى إِلَى انْقِلاَبِ عِلْمِ اللَّه تَعَالَى جَهْلاً، وَالجَهْلُ مُحَالٌ؛ وَالمُفْضِى إِلَى المُحَالِ مُحَالٌ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أن هذه المسألة مسألة عظيمة الشعب فيجب على المحصِّل الاعتناء بتحقيقها وتحصيلها؛ فلنجر على عادتنا فى نَقْلِ مذاهب العلماء فيها، ثم نشرع فى شرح الدليل، وتقريره، وإيراد الأسئلة عليه [٧٧/أ]، والانفصال عنها، فنقول:

قال إمام الحرمين فى «الشامل»: الذى مال إليه أكثر أجوبة شيخنا أبى الحسن الأشعرى – رضى الله عنه – والذى ارتضاه المحصِّلُون من أصحابه: أن التكليف بالمُحَالِ(١) جائز عَقْلاً؛ وكذلك تكليف الشىء، مع تقدير المنع منه استمرارًا.

---

(١) التكليف بما لا يطاق: حاصلُ ما فى شرح المواقف، وأشار إليه الخيالى هو: أن ما لا يطاق على ثلاث مراتب، الأولى: ما يمكن فى نفسه لكن يمتنع من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان أبى لهب، وهى المرتبة الأولى من مراتب ما لا يطاق، فإن هذا مقدور للمكلف بالنظر إلى ذاته وممتنع له بالنظر إلى علم الله تعالى بعدم وقوعه، ومعنى كونه مقدورًا أنه يجوز تعلق القدرة الحادثة – أى: قدرة المكلف – به لا أنه متعلق القدرة بالفعل؛ لأن القدرة الحادثة لا تتعلق بمثل هذا الفعل؛ لأن القدرة الحادثة عندنا مع الفعل لا قبله فلا يتصور تعلقه بما لم يقع. ثم إن التكليف بهذا المحال جائز وواقع اتفاقًا ولا خلاف فيه للمعتزلة.

الثانية: ما يمكن فى نفسه لكن يمتنع من العبد عادة؛ كخلق الأجسام وحمل الجبل والطيران إلى=

وقال فى بعض أجوبته: لا يسوغ تكليف المُحَال؛ كجمع الضدين، والإقدام على المأمور به مع استمرار المانع منه، ومع تحقيق العجز، ثم لم يصر فى منعه إلى التقبيح الذى ادعته المعتزلة؛ فإن هذا الأصل باطل عندنا.

ثم الذين سوغوا تكليف المحال اختلفوا فى أن ذلك هل ورد الشرع به، أم لا؟:

فذهب ذاهبون: إلى أن الشرع ورد به؛ فإن الله أخبر أن أبا لَهَبٍ من أَهْلِ النار، وأنه لا يؤمن، وكان مأمورًا بأن يصدق الله تعالى فى خبره، ومن خبره أنه لا يصدق، وزعموا أنه كلِّف جمع الضدين، والإقدام على النقيضين.

قال شيخنا فى «الموجز»: لا ألتزم الجواب عن تجويز ما سُئِلْتُ عنه، أو منعه. وآثر التوقف؛ فإن هذا مما لم تَقُم الدلالة على وجوب اعتقاديتهِ[1].

ثم قال القاضى الباقلانى؛ تفريعًا على اختيارِ تجويز تكليف ما لا يُطَاق: ولا يستقيم تكليف الجمادات والموتى، وإنْ صَحَّ تكليف الحى الذى لا يتصور أن يعلم ما لا يطيقه، وليس من مذهبه امتناع القول للميت: «افعل»؛ كما أنه ليس من مذهبه امتناع القول

=السماء؛ وهذه المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق، والتكليف بهذا جائز عندنا وإن لم يقع كما دل عليه الاستقراء، وقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها﴾، وما يتوهم من ظاهر بعض الآيات أنه تكليف بهذا المحال؛ كقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ فهو للتعجيز لا للتكليف. ومنعت المعتزلة جواز التكليف لكونه قبيحًا منه تعالى عقلاً عندهم كما فى الشاهد فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف، والزَّمِن المشى إلى أقصى البلاد عُدَّ سفيهًا وقبح ذلك فى بداهة العقول. والجواب أنه لا يقبح منه تعالى شىء، ولا يجب عليه؛ إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، والمفهوم من كلام صاحب التوضيح أن مذهب الماتريدية هنا كمذهب المعتزلة إلا أن عدم جوازه عند الماتريدية بناء على أنه لا يليق من حكمته وفضله. وعند المعتزلة بناء على أن الأصلح واجب على الله تعالى.

والثالثة: ما لا يمكن فى نفسه، أى: يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق، وهى المرتبة القصوى من مراتب ما لا يطاق، والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق. أما أنه لا يقع قط، وأما أنه لا يجوز فلأن جواز التكليف فرع تصوره ولا يمكن تصوره، وفى شرح المواقف أن بعضًا منا قالوا بوقوع تصوره فما ذكره صاحب المواقف من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه. ينظر البرهان ١/١٠٢، المنخول ص (٢٢)، المستصفى ١/٧٤، الإحكام للآمدى ١/١١٧، روضة الناظر ص (٢٣)، المسودة ص (٣٦)، تيسير التحرير ٢/٢٢٥، فواتح الرحموت ١/١١٢، الوصول إلى الأصول ١/٧٧، شرح العضد ٢/٦، المحلى على جمع الجوامع ١/١٧١.

(١) فى «أ»: اعتقاد فيه.

للذى يعلم: «قم، واستصحب مع قيامك قعودك»؛ بل سر مذهبه: أنه أبدى سِرًّا إلينا وقياسًا فى التسمية؛ فلم يسم القول المعلق بالجمادات والموتى تكليفًا، وسماه تكليفًا إذا ارتبط بالذى يعلم.

وذهب بَكْر ابن أخت عبد الواحد: إلى أن الخَتْمَ والطَّبْعَ فى الأفئدة - مانع من الإخلاص والإيمان(١)، ثم المطبوع على قلبه مأمور بالإيمان، وإن كان مصروفًا [٧٧/ب] عنه بالخَتْمِ والطبع وهذا تصريح منه بتكليف ما لا يُطَاق.

وذهب عبد الواحد: إلى أن الطَّبْعَ يمنع من الإخلاص دون الإيمان، والمطبوع على قلبه مأمور بالإيمان، غير مأمور بالإخلاص.

وقالت الكرَّامية: الختم على القلب والطبع - مانعان من التكليف.

وذهب فئة من معتزلة «بغداد»: إلى أن الله تعالى يصح منه أن يأمر بإيقاع فعل فى وقت، مع علمه بأن العبد سيمنع منه، وهؤلاء جوزوا الأمر بما علم الله تعالى نسخه.

وأما معتزلة «البصرة»: فقد زَعَمُوا: أن تكليف المُحَالِ مَعْلُوم نسخه بضرورة العقل غائبًا وشاهدًا.

ومنهم من يدعى نسخه شاهدًا ضرورة، ثم يسند إليه نسخه غائبًا(٢)، ومَنَعُوا تكليف الممنوع القادر على منعه؛ بمثل ما منعوا به تكليف المحال.

قال إمام الحَرَمَيْنِ: قال شيخى: إنَّ التكليف ينقسم إلى قسمين: أحدهما: تكليف طلب(٣) واقتضاء. وثانيهما: تكليف تعجيز، وإنذار بحلول العقاب، ثم قال: ما جوَّزناه من تكليف المحال ليس باقتضاء، ويستحيل اقتضاء المحال.

وسبيل تمهيد القَوْلِ فى ذلك: أن ما يصدر من التكليف من موافقة الأمر - لا يوجب ثوابًا عقلاً، وما يصدر مخالفًا للأمر - لا يوجب عقابًا عقلاً، وسبيلُ إثابة الله تعالى عبده المطيع - كسبيل التفضُّل بالإنعام بدءًا من غير سَبْقِ طاعة، وسبيل معاقبة الله تعالى عبده العاصى كسبيل [إحلاله] على عبده عذابًا من غير مقارفة؛ فأفعال المكلفين - إذن - فى حكم الأمارات على موجب الوعد والوعيد. فإذا اتصل بالعبد

---

(١) فى «أ»: دون الإيمان.

(٢) فى «جـ»: قبحه غائبًا.

(٣) فى «جـ»: طلب تكليف.

تكليفُ ما لا يطاق، و لم يكن الغرض اقتضاء - فإنما الغرض الإعلام بحُلُول العقاب، وأنه لا محيص له منه.

وإذا ارتبط التكليف بالممكن - لم يكن إعلامًا باستحقاق العقاب؛ إذ قد يوافق المكلَّف، أو يخالف.

قال إمام الحرمين [٧٨/أ]: وفيه نظر؛ وذلك لأنه إن لم يثبت فى العقل طلب فى المحال، لزم مثل ذلك فى تكليف من لا قدرة له على الفعل، وأن تعدد الطلب مع عدم القدرة فى المقدور منه يضاهى تقدير الطلب فى المحال، والقاعد مأمور بالقيام المقدور من غير قدرة.

وتوضيح الحق فى هذا: أن القدرة خلق الله تعالى؛ فكذلك المقدور، وكذلك قصد الفاعل وإرادته، فما وجه تحقيق الطلب فيما ليس بالطالب المكلف؟

قلت: ولئِنْ ساغ تسمية ذلك طلبًا واقتضاء، ساغ ذلك فى تكليف المحال، ويعتضد(١) ذلك بركن عظيم من أصولنا؛ وهو: أَنَّ التكليف الصادر ليس من شرط ثبوته كون المكلف مريدًا لوقوع المكلف به، وإنما يستحيل إرادة وقوع المحال.

وأما ما طلبه مع انتفاء إرادة إيقاعه - فلا استحالة فيه، هذا هو الخِلَافُ فى تجويز تكليف ما لا يطاق.

وأما وقوعه: فقد ذكرنا أنهم اختلفوا فيه: فقد صار الدهماء من الأمة: إلى أن ذلك لم يقع؛ وعليه جُلُّ الفقهاء(٢) قاطبة، وصار كثير من المتكلمين إلى وقوعه.

ثم قال إمام الحرمين بعد نَقْلِ هذه المذاهب: والذى يجب أن يرتضى من طرف التحقيق فى هذا المضيق(٣) - أن يقال: أما الجمع بين النقيضين فلا؛ وذلك مما لا يثبت عندنا بطريق نقطع به، وإن كان الغرض من تناقش الأئمة تقدير ورود الأمر على وجه يستحيل وقوعه عليه، فجملة الشريعة كذلك، مع تيقن مصير الخَلْقِ إلى الله تعالى إذا لم يتعين(٤) خلف القدرة.

---

(١) فى «أ»: ويعضد.

(٢) فى «أ»: جواب الفقهاء.

(٣) فى «ب»: الفصل.

(٤) فى «أ»: يتيقن.

قال الغزالى فى «المستصفى»[(١)]: ذهب قوم: إلى أن كون المكلف بـه ممكن الحـدوث ليس شرطًا للتكليف، بل يَجُوزُ التكليف بما لا يُطَاقُ، والأمر بالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإعدام العديم[(٢)]، وإيجاد الموجود؛ وهو المنسوب إلى أبـى الحسـن الأشـعرى؛ وهو [٧٨/ب] لازم على مذهبه من وجهين:

أحدهما: أن القاعد عندة غير قادر على القيام إلى الصلاة؛ لأن الاستطاعة عنـده مـع الفعل، وإنما يكون مأمورًا قبله.

الثانى: أن القُدْرَةَ الحادثة لا تأثير لها فى إيجاد المَقْدُورِ، بل أفعالنا حادثة بقـدرة الله - تعالى، [واختراعه]، وكل عبد فهو مأمور بفعل الغير، ثم قال:

والمختار: استحالة التكليف بالمُحَال.

قال صاحب «الإحكام»: اعلم: أن مَنْ وافقوا الأشعرى فى تجويز التكليـف بالمحـال - اختلفوا فى وقوعه نفيًا وإثباتًا:

فوافقه على القول بالنفى بعض الأصحاب؛ وهو: مَذْهَبُ المعتزلة البغداديـين، وأجمـع الكـل علـى جـواز التكليـف بمـا علـم الله أنـه لا يكـون عقـلاً، وعلـم وقوعـه شـرعًا؛ كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن؛ كأبى جهل؛ خلافًا لبعض الثنوية.

والمختار: امتناع التكليف بالمُحَالِ لذاته، وجوازه فى الممتنع بغيره؛ وإليه ميل الغزالى.

واختار ابن الحاجب[(٣)] منع التكليف بالمستحيل.

واختار صاحب «التنقيح»: جواز التكليف بالمحال، لا وقوعه.

هذا هو الكلام فى نقل مذاهب العلماء العقلاء فى هذه المسألة.

واعلم: أن المصنف احْتَجَّ على صِحَّةِ مذهبه بوجوه:

الأول: أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان، وإيمان الكافر مُحَال؛ فقد أمر بالمُحَالِ؛ وهو المطلوب.

بَيَانُ المقدمة الأولى: أن الكافر المستمر كفـره مـن حـين البلـوغ إلى المـوت - مـأمور بالإيمان إجماعًا.

بيـان المقدمـة الثَّانيـة: أن إيمانـه يفضـى إلى انقـلاب علـم الله تعـالى جهـلاً؛ لأنـه لمـا

---

(١) ينظر المستصفى (٨٦/١).

(٢) فى «أ»: القديم.

(٣) ينظر مختصر المنتهى (١٢/٢).

كان متعلَّق العلم هـو الكفـر، و لم يحصـل متعلقـه لكـان جهـلاً؛ إذ لا معنـى للجهـل إلا ذلك، والجهـل علـى ا لله - تعـالى - محـال؛ فيـلزم أن يكـون إيمانـه مفضيًـا إلى المُحَـال، والمفضى إلى المحال محال؛ فقد صحت المقدمة الثانيـة، ويـلزم مـن ذلـك وقـوع التكليـف بالمُحَال.

قال المصنف - رحمـه ا لله [٧٩/أ] تعـالى -: فَـإِنْ قِيـلَ: لاَ نُسَـلِّمُ: أَنَّ الإيمَـانَ مِـنَ الكَافِرِ مُحَالٌ، وَلا نُسَلِّمُ أَنَّ حُصُولَهُ يُفْضِي إِلَى انْقِلابِ العِلْمِ جَهْلاً:

بَيَانُهُ: أَنَّ العِلْمَ يَتَعَلَّقُ بالشَّيْءِ المَعْلُوم؛ عَلَى مَا هُوَ بِهِ، فَإِنْ كَانَ الشَّيْءُ وَاقِعًـا - تَعَلَّقَ العِلْمُ بِوُقُوعِهِ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ وَاقِعٍ - تَعَلَّقَ العِلْمُ بلاَ وُقُوعِهِ:

فَـإِذَا فَرَضْـتَ الإِيمَـانَ وَاقِعًـا - لَـزِمَ القَطْـعُ: بِـأَنَّ ا للهَ تَعَـالَى كَـانَ فِـي الأَزَلِ عَالِمًـا بِوُقُوعِهِ.

وَإِنْ فَرَضْتَهُ غَيْرَ وَاقِعٍ - لَزِمَ القَطْعُ: بِأَنَّ اللَّه تَعَالَى كَانَ فِي الأَزَلِ عَالِمًا بلاَ وُقُوعِهِ.

فَفَرْضُ الإِيمَان بَدَلاً مِنَ الكُفْرِ - لاَ يَقْتَضِي تَغَيُّرَ العِلْمِ؛ بَلْ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الحَـاصِلُ فِي الأَزَلِ هُوَ العِلْمَ بالإِيمَان؛ بَدَلاً عَنِ الْعِلْمِ بِالكُفْرِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ ذَلِكَ مُحَالٌ؟!

سَلَّمْنَا: أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَقْتَضِي امْتِنَاعَ صُدُورِ الإِيمَانِ مِنَ الكَافِرِ؛ لَكِنَّـهُ مُعَـارَضٌ بِوُجُـوهٍ دَالَّةٍ عَلَى أَنَّ الإِيمَانَ فِي نَفْسِهِ مُمْكِنُ الوُجُود:

الأَوَّلُ: أَنَّ الإِيمَانَ كَانَ - فِي نَفْسِهِ - مُمْكِنَ الوُجُودِ، فَلَو انْقَلَبَ وَاجِبًا بِسَبَبِ العِلْمِ لَكَانَ العِلْمُ مُؤَثِّرًا فِي المَعْلُومِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ العِلْمَ يَتْبَعُ المَعْلُومَ، وَلاَ يُؤَثِّرُ فِيهِ.

الثَّانِي: لَوْ كَانَ مَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى وُجُودَهُ - وَاجِبَ الوُجُودِ، وَكُلُّ مَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَـالَى عَدَمَهُ - يَكُونُ وَاجِبَ العَدَمِ -: لَزِمَ أَلاَّ يَكُونَ اللَّهُ تَعَـالَى قَـادرًا عَلَـى إِيجَـادِ شَـيْءٍ؛ لأَنَّ الشَّيْءَ لاَ يَنْفَكُّ عَنْ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللَّه تَعَالَى عَلِمَ وُجُودَهُ، أَوْ عَلِمَ عَدَمَهُ:

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: يَكُونُ وَاجِبًا، وَالوَاجِبُ لاَ قُدْرَةَ عَلَيْهِ أَلْبَتَّةَ؛ فَلَزِمَ أَلاَّ يَقْدِرَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى شَيْءٍ؛ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

الثَّالِثُ: لَوْ كَانَ مَا عَلِمَ اللَّهُ وُجُودَهُ وَاجِـبَ الوُجُـودِ، وَمَـا عَلِـمَ عَدَمَـهُ يَكُـونُ وَاجِبَ العَدَمِ -: لَزِمَ أَلاَّ يَكُونَ لَنَا اخْتِيَـارٌ فِـي فِعْـلِ شَـيْءٍ أَصْـلاً، وَأَنْ تَكُـونَ حَرَكَاتُنَـا بِمَنْزِلَةِ تَحْرِيكِ الرِّيَاحِ لِلأَشْجَارِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لاَ يَكُونُ باخْتِيَارِنَا؛ لَكِنَّا نَعْلَمُ بِـالضَّرُورَةِ:

أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّا نُدْرِكُ تَفرقَةً ضَرُورِيَّةً بَيْنَ الحَرَكَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ الاِخْتِيَارِيـةِ، وَالجَمَادِيَّـةِ الاِضْطِرَارِيَّةِ.

الرَّابِعُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَكَانَ العَالَمُ وَاجبَ الوُجُودِ؛ فِي الوَقْتِ الَّذِى عَلِمَ اللَّـهُ تَعَالَى وُقُوعَهُ فِيهِ، وَالوَاجِبُ يَسْتَغْنِى عَنِ المُؤَثِّرِ؛ فَيَلْزَمُ اسْتِغْنَاءُ حُدُوثِهِ عَنِ المُؤَثِّرِ؛ فَيَلْزَمُ أَلاَّ يَفْتَقِرَ حُدُوثُ العَالَمِ، وَلا شَيْءٍ مِنَ الأَشْيَاءِ إِلَى القَادِرِ الْمُخْتَارِ، وَذَلِكَ كُفْرٌ.

الخَامِسُ: أَنَّ تَعَلُّقَ العِلْمِ بِهِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِوُجُوبِهِ، أَوْ لا يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ سَبَبًا لِوُجُوبِـهِ - لَـزِمَ أَنْ يَكُـونَ العِلْـمُ قُـدْرَةً وَإِرَادَةً؛ لأَنَّـهُ لاَ مَعْنَـى لِلْقُـدْرَةِ وَالإِرَادَةِ إِلاَّ الأَمْرُ الَّذِى بِاعْتِبَارِهِ يَتَرَجَّحُ الوُجُودُ عَلَى العَدَمِ؛ فَـإِذَا كَـانَ العِلْـمُ كَذَلِـكَ - صَارَ العِلْمُ عَيْنَ القُدْرَةِ وَالإِرَادَةِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لأَنَّـهُ يَقْتَضِـى قَلْـبَ الحَقَـائِقِ؛ وَهُـوَ غَـيْرُ مَعْقُولٍ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنِ العِلْمُ سَبَبًا لِوُجُوبِ المَعْلُومِ - فَقَدْ سَقَطَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِـنَ الدَّلالَـةِ؛ لأَنَّـهُ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ المَعْلُومَ صَارَ وَاجِبَ الوُقُوعِ عِنْدَ تَعَلُّقِ العِلْـمِ بِـهِ؛ فَـإِذَا بَطَـلَ ذَلِـكَ - بَطَـلَ دَلِيلُكُمْ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الإِيمَـانَ مُحَـالٌ مِـنَ الكَـافِرِ؛ لَكِـنَّ امْتِنَاعَـهُ لَيْـسَ لِذَاتِهِ؛ بَلْ بِالنَّظَرِ إِلَى عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ مَا يَكُونُ مُحَـالاً لِذَاتِـهِ، فَإِنَّـهُ يَجُـوزُ وُرُودُ الأَمْرِ بِهِ ؟!

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الأَمْرَ بِالمُحَالِ وَاقِعٌ؛ لَكِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لاَ تَكْلِيفَ إِلاَّ وَهُوَ تَكْلِيفٌ بِمَا لا يُطَاقُ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ الشَّيْءَ : إِنْ كَانَ مَعْلُومَ العَدَمِ، كَانَ الأَمْـرُ بِالإِتْيَانِ بِهِ أَمْرًا بِإِيقَاعِ المُمْتَنِعِ، وَإِنْ كَانَ مَعْلُومَ الوُجُـودِ - كَـانَ وَاجِـبَ الوُجُـودِ، وَمَـا كَانَ وَاجِبَ الوُجُودِ: لاَ يَكُونُ لِقُدْرَةِ القَادِرِ الأَجْنَبِيِّ وَاخْتِيَارِهِ فِيهِ أَثَرٌ؛ فَيَكُـونُ التَّكْلِيـفُ بِهِ - أَيْضًا - تَكْلِيفًا بِمَا لاَ يُطَاقُ.

فَثَبَتَ: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّكَـالِيفَ - بِأَسْرِهَا - تَكْلِيـفٌ بِمَـا لا يُطَـاقُ، وَإِنَّ أَحَدًا مِنَ العُقَلاءِ لَمْ يَقُلْ بِذَلِكَ؛ فَإِنَّ بَعْضَ النَّاسِ أَحَالَهُ عَقْلاً، وَبَعْضَهُمْ جَوَّزَهُ، وَلَـمْ يَقُلْ أَحَدٌ: بِأَنَّهُ يَمْتَنِعُ وُرُودُ التَّكْلِيـفِ إِلاَّ بِمَـا لا يُطَـاقُ؛ فَمَـا هُـوَ نَتِيجَـةُ هَـذَا الدَّلِيـلِ لاَ تَقُولُونَ بِهِ، وَمَا تَقُولُون بِهِ لاَ يُنْتِجُهُ هَذَا الدَّلِيلُ؛ فَيَكُونُ سَاقِطًا.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكُمْ؛ وَلَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِالنَّصِّ وَالمَعْقُولِ:

أَمَّا النَّصُّ - فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ [البَقَرَةُ:٢٨٦]، وَقَوْلُهُ: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحَجُّ: ٧٨]؛ وَأَيُّ حَرَجٍ فَوْقَ التَّكْلِيفِ بِمَا لاَ يُطَاقُ؟!

وَأَمَّا المَعْقُولُ - فَمِنْ ثَلاَثَةِ أَوْجُهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّ فِي المُشَاهَدِ: أَنَّ مَنْ كَلَّفَ الأَعْمَى نَقْطَ المَصَاحِفِ، وَالزَّمِنَ الطَّيَرَانَ فِي الهَوَاءِ - عُدَّ سَفِيهًا؛ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

الثَّانِي: أَنَّ المُحَالَ غَيْرُ مُتَصَوَّرٍ، وَكُلُّ مَا لاَ يَكُونُ مُتَصَوَّرًا لاَ يَكُونُ مَأْمُورًا بِهِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ غَيْرُ مُتَصَوَّرٍ»؛ لأَنَّ كُلَّ مُتَصَوَّرٍ مُتَمَيِّزٌ، وَكُلُّ مُتَمَيِّزٍ ثَابِتٌ؛ فَمَا لاَ يَكُونُ ثَابِتًا - لاَ يَكُونُ مُتَصَوَّرًا:

بَيَانُ الثَّانِي: أَنَّ الَّذِي لاَ يَكُونُ مُتَصَوَّرًا لاَ يَكُونُ فِي العَقْلِ إِلَيْهِ إِشَارَةٌ، وَالمَأْمُورُ بِهِ يَكُونُ فِي العَقْلِ إِلَيْهِ إِشَارَةٌ؛ وَالجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُتَنَاقِضٌ.

الثَّالِثُ: إِذَا جَوَّزْتُمُ الأَمْرَ بِالمُحَالِ، فَلِمَ لاَ تُجَوِّزُونَ أَمْرَ الجَمَادَاتِ، وَبَعْثَةَ الرُّسُلِ إِلَيْهَا، وَإِنْزَالَ الكُتُبِ عَلَيْهَا ؟!.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أورد على الدليل المذكور أسئلة، فلنذكرها بتوجيهها، ثم نجيب عنها:

السؤال الأول: هو منع المقدمة القائلة: إن متعلق العلم واجب الحصول.

قوله: «لو لم يحصل، يلزم انقلاب العلم جهْلاً»:

قلنا: لا نسلم؛ بل يكون الحاصل هو العلم بعدم الوقوع بدلاً عن العلم بالوقوع؛ وهذا لأن العلم بوقوع الشيء تبع لوقوعه، والعلم بلا وقوعه تبع للا وقوعه؛ فأيهما فرض كان العلم تابعًا له؛ فلا يلزم انقلابُ العلم جهْلاً.

سلمنا ذلك، وما ذكرت - وإن دَلَّ على أن متعلّق العلم واجب الحصول - ولكنه معارض بوجوه:

الأول: أن الإيمان كان ممكنًا لذاته، وكذلك الكفر، فلو كان متعلّق العلم واجب الحصول، لكان العلم مؤثرًا في المعلوم؛ لأنه بحسب ذاته ممكن، وقد صار واجبًا؛ نظرًا

لما تعلق العلم به، واللازم باطل، وهو تأثير العلم؛ لأن العلم بوقوع الممكن تابع لوقوعه؛ فلا يكون مؤثرًا فى وقوعه، وإلا لتقدم على وقوعه، فلا يكون تابعًا، والمفروض خلافه.

الثانى: أن متعلّق العلم لو كان واجب الحصول، لكان ما علم الله وجوده كان واجب الحصول، وما علم الله عدمه كان واجب العدم جزمًا، وكل ممكن إما: واجب الدخول فى الوجود، أو واجب اللادخول فى الوجود، وكل ما هو واجب الوجود لا قدرة لأحد عليه؛ وكذلك ما هو واجب العدم؛ فلا قدرة لله تعالى على شىء. وذلك مُحَال بالبراهين الدالة على ثبوت قدرة الله تعالى.

الثالث: هو أنه لو كان متعلّق العلم واجب الحصول، يلزم سلب الاختيار عن المكلّفين، وأن تكون حركاتهم كحركات الأشجار؛ بعين ما ذكره من الدليل، واللازم باطل؛ لأنا ندرك [٧٩/ب] تفرقة ضرورية بين حركاتنا، وبين حركات المرتعش.

الرابع: هو أنه لو كان كذلك، لكان العالم واجب الحصول فى الوقت الذى علم الله حدوثه فيه بعين ما ذكرتم، ولو كان كذلك لاستغنى عن المؤثر؛ ضرورة أن كل ما هو واجب الحصول - فهو مستغنٍ عن المؤثر؛ لاستحالة احتياج الواجب حصوله إلى مؤثِّر يوجده ويحصِّله، ويلزم استغناء كل ممكن عن المؤثر بعين هذا. وكل ذلك باطل لما تقرر فى علم الكلام؛ وهو افتقار الممكن إلى المؤثِّر.

الخامس: أن تعلق العلم إما: أن يكون سببًا لتحقق وجوده أَوْ لا: فإن لم يكن بطل ما ذكرتم، وهو: أن يكون [تعلق] العلم بالشىء إما: أن يكون سببًا لوجود المعلوم أَوْ لا يكون، فإن كان سببًا لتحقق وجوده، يلزم أن يكون العلم قدرة وإرادة إذ لا مَعْنَى للقدرة إلا ما يكون تعلقه به سببًا لوجوده، ويصير العلم إرادة بعين هذا؛ فيلزم انقلاب الحقائق؛ وذلك باطل.

سلمنا أن ما ذَكَرْتُمْ يدلُّ على أن الإيمان من الكافر محال، لكن استحالته ليست لذاته بل نظرًا إلى تعلق العلم بالكفر؛ فيلزم امتناعه لكفره؛ فيلزم أن يكون الكافر مأمورًا بالممتنع لكفره؛ وذلك هو مَطْلُوبكم؛ فلم قلت: إنه يلزم من كون الممتنع كفره مأمورًا به: أن يكون الممتنع لذاته مأمورًا به؛ لابد لهذا من دليل؟!

سلمنا ذلك، ولكن دليلكم يقتضى أنه لا تكليف إلا وهو تكليف بالمُحَال؛ وهو باطل باتفاق العُقَلاء:

بيان الأول: أن دليلكم يقتضى أن متعلّق العلم واجب الحُصُول، فإما: أن يكون علم الله تعالى صدور الفعل من المكلف، أَوْ لا صدوره:

فإن كان الأول: كان الفعل واجب الصدور من العَبْدِ، وكل ما هو وَاجبُ الصدور من العبد، استحال أن يكون صادرًا منه باختياره وقدرته؛ بمعنى: أنَّه يكون لقدرته واختياره فيه أثر بالضرورة.

وإن كان الثاني: كان ممتنع الصدور منه، وكل ما هو ممتنع الصُّدُور منه، اسْتَحَال أن يكون صادرًا منه [٨٠/أ]؛ فضلاً عن أن يكون صادرًا منه بقدرته واختياره.

لأن أفعال العبد إما واجبة الصدور منه، أو ممتنعة الصدور منه، فلا تكليف إلا [و] هو تكليف بالمُحَال؛ فيلزم من دليلكم أن تكون التكاليف بأثرها تكليفًا بالمُحَال؛ وهذا باطل باتفاق العقلاء؛ وذلك لأن منهم من جوزه عَقْلاً، ومنهم من قال باسْتِحَالته عقلاً؛ فالقول بكون التكاليف بأسرها تكليفًا بالمحال - قول لم يقل به أحد من العقلاء؛ فهو باطل، فإذن ما هو متجه دليلكم لا تقولون به، وما تقولون به فلا يتجه لدليلكم؛ فدليلكم باطل.

واعلم: أن هذه الأسئلة مادتها شيء واحد؛ وهو: أن متعلَّق العلم الإلهي واجب الحصول، وصورها مختلفة. وأما السُّؤال الأخير: فخارج عن المنع بالمعارضة، ولا توجيه له على هذا الاصطلاح أصلاً على ظاهره، وطريق توجيهه المعارضة، هو أن نقول:

ما ذكرت - وإن دَلَّ على أن متعلق العلم واجب الحصول - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك: لأنه لو كان كذلك، يلزم أن تكون التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق؛ لأن متعلق العلم الإلهي إما: وجود الفعل، أو عدمه، وأيما كان، يلزم التكليف بالمحال؛ على ما مر.

واعلم: أنه لما فرغ من المُعَارضة في المقدمة، عارض في حكم المسألة بوجوه؛ وهي ظاهرة في الأصل إلاَّ الوَجْهَ الثاني والثالث؛ فنقول:

أما الوجه الثاني: ما ذكرت - وإن دَلَّ على أن الأمر بالمُحَال جائز - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك لأن المُحَال غير متصوَّر، وكل ما هو غير متصور فهو غَيْرُ مأمور به؛ فالمُحَال غير مأمور به.

بَيَانُ الصُّغْرَى: أن كل متصور متميز عن غيره، وكل ما هو متميز فهو ثابت؛ فكل متصور ثابت.

أما أن كل متصَّور متميِّز فهو ظاهر، وأما أن كل متميِّز ثابت، فلأن كل متميِّز قام به التمييز، ويستحيل قيام التمييز بما لا ثُبوت له أصلاً؛ وإذا ثبت ذلك، لزم أن كل متصورَّ فهو ثابت؛ فينعكس بعكس [٨٠/ب] النقيض؛ على رأى المصنِّف.

وقولنا: كل ما هو ليس بثابت فهو ليس بمتصور، والمُحَال ليس بثابت؛ فهو ليس بمتصور؛ فثبت أن: المحال ليس بمتصور، وكل مأمور به فهو غير متصور؛ لاستحالة الأمر بالشيء بدون تصوره.

ينتج من الشكل الثانى: أن المُحَال غير مأمور به، وهو المطلوب. هذا شرح الوجه الثانى من المعقول.

أما الوجه الثالث: فتقريره: أن نقول: لو جاز الأمر بالمُحَال، لجاز أمر الجَمَادات؛ لأن استحالة الامتثال ليس بمانع لوجوده فى الأمر بالمحال، و لله الأمر على الإطلاق؛ ويلزم من ذلك: صدق الملازمة، واللازم منتفٍ؛ فينتفى المَلْزُومُ.

وقد تكلفنا توجيه الوجه الرابع، وأما الوجه الذى ذكره المصنِّف فى الأصول فى الأصل فلا توجيه له.

قال المصنِّف - رحمه الله تعالى -: وَالجَوَابُ: قَوْلُهُ: «إِذَا فَرَضْنَا الإِيمَانَ بَدَلاً عَنِ الكُفْرِ كَانَ المَوْجُودُ فِى الأَزَلِ هُوَ العِلْمَ بالإِيمَانِ؛ بَدَلاً عَنِ العِلْمِ بِالكُفْرِ»:

قُلْنَا: نَحْنُ، وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْ أَنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى - فِى الأَزَلِ - تَعَلَّقَ بِإِيمَانِ زَيْد، أَوْ بكُفْرِهِ - لَكِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ عِلْمَهُ تَعَلَّقَ بِأَحَدِهِمَا عَلَى التَّعْيِينِ، وَذَلِكَ العِلْمُ كَانَ حَاصِلاً فِى الأَزَلِ؛ فَنقُولُ: لَوْ لَمْ يَحْصُلْ مُتَعَلَّقُ ذَلِكَ العِلْمِ لَزِمَ انْقِلابُ ذَلِكَ العِلْمِ جَهْلاً فِى المَاضِى، وَهُوَ مُحَالٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: امْتِنَاعُ الجَهْلِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى.

والثَّانِى: أَنَّ تَغَيُّرَ الشَّىْءِ - فِى المَاضِى - مُحَالٌ.

قَوْلُهُ «العِلْمُ غَيْرُ مُؤَثِّرٍ»:

قُلْنَا: اللاَّزِمُ مِنْ دَلِيلِنَا: حُصُولُ الوُجُوبِ عِنْدَ تَعَلُّقِ العِلْمِ؛ فَأَمَّا أَنَّ ذَلِكَ الوُجُوبَ بِهِ أَوْ بِغَيْرِهِ - فَذَلِكَ غَيْرُ لازِمٍ.

قَوْلُهُ:«لَزِمَ أَلاَّ يَقْدِرَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى شَىْءٍ»:

قُلْنَا: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْعِلْمَ بالوُقُوعِ يَتْبَعُ الوُقُوعَ الَّذى هُوَ تَبَعُ الإِرَادَةِ وَالقُدْرَةِ؛ فَامْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ الفَرْعُ مَانِعًا مِنَ الأَصْلِ؛ بلْ تَعَلُّقُ عِلْمِهِ بِهِ عَلَى الوَجْهِ المَخْصُوصِ -: يَكْشِفُ عَنْ أَنَّ قُدْرَتَهُ وَإِرَادَتَهُ تَعَلَّقَتَا بِهِ عَلَى ذَلِكَ الوَجْهِ.

قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ الجَبْرُ»:

قُلْنَا: إِنْ عَنَيْتَ بالجَبْرِ: أَنَّ العَبْدَ لا يَتمكَّنُ مِنْ شَيْءٍ عَلَى خِلافِ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى - فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ مُحَالٌ ؟!

قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ العَالَمُ وَاجبَ الحُدُوثِ، حِينَ حُدُوثِهِ؛ فَيَسْتَغْنِى عَنِ القُدْرَةِ، وَالإِرَادَةِ»:

قُلْنَا قَدْ بَيَّنَّا: أَنَّ العِلْمَ بِالوُقُوعِ تَبَعُ الوُقُوعِ، الذّى هُوَ تَبَعُ القُدْرَةِ وَالإِرَادَةِ؛ وَالفَرْعُ لاَ يَسْتَغْنِى عَنِ الأَصْلِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّ العِلْمَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْوُجُوبِ، أَوْ لاَ يَكُونَ»:

قُلْنَا: نَخْتَارُ أَنَّهُ لَيْسَ سَبَبًا لِلْوُجُوبِ؛ وَلَكِنْ نَقُولُ: إِنَّهُ يَكْشِفُ عَنِ الوُجُوبِ، وَإِذَا كَانَ كَاشِفًا عَنِ الوُجُوبِ - ظَهَرَ الفَرْقُ.

قَوْلُهُ: «هَذَا لاَ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الأَمْرِ بالجَمْعِ بَيْنَ الضِّدَّيْنِ»:

قُلْنَا: بَلْ يَدُلُّ؛ لأَنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى بعَدَمِ إِيمَانِ زَيْدٍ - يُنَافِى وُجُودَ إِيمَانِ زَيْدٍ؛ فَإِذَا أَمَرَهُ بِإِدْخَالِ الإِيمَانِ فِى الوُجُودِ - حَالَ حُصُولِ العِلْمِ بِعَدَمِ الإِيمَانِ -: فَقَدْ كَلَّفَهُ بِالجَمْعِ بَيْنَ المُتَنَافِيَيْنِ.

قَوْلُهُ: «هَذَا الدَّلِيلُ يَقْتَضِى أَنْ تَكُونَ التَّكَالِيفُ كُلُّهَا تَكْلِيفَ مَا لاَ يُطَاقُ؛ وَذَلِكَ لَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ»:

قُلْنَا: الدَّلاَئِلُ القَطْعِيَّةُ العَقْلِيَّةُ - لاَ تُدْفَعُ بِأَمْثَالِ هَذِهِ الدَّوافِعِ.

أَمَّا الآيَةُ - فَهِىَ مُعَارَضَةٌ بقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ**﴾ [البَقَرَةُ: ٢٨٦]، وَلأَنَّكَ قَدْ عَلِمْتَ: أَنَّ القَوَاطِعَ العَقْلِيَّةَ لاَ تُعَارِضُهَا الظَّوَاهِرُ النَّقْلِيَّةُ؛ بَلْ تَعْلَمُ: أَنَّ تِلْكَ الظَّوَاهِرَ مُؤَوَّلَةٌ؛ وَلا حَاجَةَ إِلَى تَعْيِينِ تَأْوِيلِهَا. قَوْلُهُ: «إِنَّهُ عَبَثٌ»:

قُلْنَا: إِنْ عَنَيْتَ بِكَوْنِهِ «عَبَثًا»: خُلُوَّهُ عَنْ مَصْلَحَةِ العَبْدِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ هَذَا مُحَالٌ ؟!

قَوْلُهُ: «المُحَالُ غَيْرُ مُتَصَوَّرٍ»:

قُلْنَا: لَوْ لَمْ يَكُنْ مُتَصَوَّرًا - لاَمْتَنَعَ الحُكْمُ عَلَيْهِ بالامْتِنَاعِ؛ لِمَا أَنَّ التَّصْدِيقَ مَوْقُوفٌ عَلَى التَّصَوُّرِ، وَلأَنَّا نُمَيِّزُ بَيْنَ المَفْهُومِ مِنْ قَوْلِنَا: «الوَاحِدُ نِصْفُ الاثْنَيْنِ»،

وَالمَفْهُومِ مِنْ قَوْلِنَا: «الوُجُودُ وَالعَدَمُ يَجْتَمِعَانِ»؛ وَلَوْلاَ تَصَوُّرُ هَذَيْـنِ المَفْهُومَيْـنِ - لامْتَنَعَ التَّمْيِيزُ.

قَوْلُهُ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَمْرُ الجَمَادِ ؟»:

قُلْنَا: حَاصِلُ الأَمْرِ بِالمُحَالِ عِنْدَنَا هُوَ: الإِعْلاَمُ بِنُزُولِ العِقَابِ؛ وَذَلِكَ لاَ يُتَصَوَّرُ إِلاَّ فِى حَقِّ الفَاهِمِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه أَجَابَ المُصَنِّفُ عن قوله: «لا نسلم أنه لو لم يحصل متعلّق العلم، يلزم انقلاب العلم جَهْلاً، وإنما يلزم ذلك: أن لو كان التقدير حُصُولَ الإيمان بكون الحاصل فى الأزل هو العلم بعدم الإيمان؛ وذلك ممنوع، بل يكون الحاصل فى الأزل هو العلم بالإيمان بدلاً عن العِلْم بعدم الإيمان»؛ بأَنَّا لا نسلم[1] تعلُّق العلم فى الأزل بإيمان زيد، بل نسلم[2] أن علم الله - تعالى - فى الأزل متعلق: إما بإيمان زيد على التعيين، أو بكفره على التعيين، وما هو متعلّق علمه من الإيمان والكفر - فهو واجب الحصول؛ لأنه لو لم يحصل يلزم انقلاب العلم جَهْلاً فى الماضى؛ وهو مُحَال لوجهين:

أحدهما: استحالة الجَهْلِ على الله تعالى.

الثانى: استحالة تغيير الماضى عَمَّا كان عليه فى الماضى.

ومعناه: أن الشَّيْءَ إذا كان [٨١/أ] فى الماضى من الزمان على صفة من الوجود والعدم - فمن المحال تغييره الآن عما كان عليه؛ بمعنى: أنه انقضى ذلك الزمان وهو على تلك الصفة؛ فلا يمكن أن يقال: ما كان فى ذلك الزمان وهو على تلك الصفة.

هذا جواب المصنف عن ذلك المنع، وهو لا يدفعه، بل المنع بَاقٍ بحاله؛ وذلك لأنا نقول: لا نسلّم أنه لو لم يحصل متعلّق العلم، يلزم انقلاب العلم جهلا؛ وإنما يلزم ذلك أن لو بقى كونه متعلق العلم بتقدير عدم حصوله، بل بتقدير عدم حصوله يكون متعلّق العلم ما هو الحَاصِلُ الآن.

ويمكن أن يُجَاب عنه: بأننا نفرض الكلام فيما إذا تعلق علم الله - تعالى - فى الأزل بكفر زيد من حين البلوغ إلى انقضاء أجله تعلقًا مستمرًّا، فلو لم يَحْصُلْ متعلق

---

(١) فى «أ،ب»: إما لا نعلم.

(٢) فى «ب»: نعلم.

هذا العلم، فإما: أن يكون مع استمرار العلم بتعلقه، أَوْ لا مع استمراره، لا سبيل إلى الأول، وإلا يلزم انقلابُ العلم جَهْلاً؛ وذلك مُحَال، ولا سَبيلَ إلى الثانى، وإلا يلزم ارتفاع الواقع؛ وذلك محال، وعلى هذا لا يتوجه ذلك الإشكال، وهذا توجيه حسن لتلك القاعدة؛ فلتعلم ذلك.

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: إيمان الشخص المذكور يفضى إلى أحد المحالين المذكورين، والمفضى إلى المُحَال مُحَال؛ فإيمانه محال، وقد كلف به؛ فيلزم التكليف بالمحال. هذا غاية ما ينتهى إليه القدر فى[1] تقرير هذا الكلام، وفيه نظر وبيانه: أن الدعوى أن إيمانه [2] مع أحد الأمرين؛ وهو إما: استمرار ذلك العلم، أو مع عدم استمراره - يفضى إلى المُحَال، ولا يلزم من كون المجموع[3] مفضيًا إلى المحال أن يكون جزء منه معيَّنٌ مفضيًا إلى المحال، وهذا ظاهر غاية الظهور؛ فلا يتم الدَّليل على المدعَى.

واعلم: أن ههنا طريقة أخرى؛ وهى أن نقول: لما تعلق علم الله - تعالى - بكفر زيد مثلاً فى وقت بعينه - استحال أن يتعلَّق علمه بإيمانه فى ذلك الوقت؛ إذ لو تعلق علمه [٨١/ب] بهما فى ذلك الوقت، وحصولهما فى ذلك الوقت محال - يلزم تعلُّق علمه؛ بأن المستحيل لذاته سيدخل فى الوجود؛ وهو محال.

وإذا لم يتعلّق علمه بإيمانه، فلو كُلِّفَهُ زيد، يلزم أن يكون مكلفًا؛ بأن يفعل ما لم يعلمه الله، وفعل ما لم يتعلق به علم الله تعالى مُحَال؛ فيلزم التكليف بالمحال؛ وهذا أيضًا ضعيف؛ لأن فعل ما لم يتعلق علم الله - تعالى - به: إنما يستحيل إذا بقى ذلك العلم مستمرًّا مع تعلقه، وأما إذا قيل: «إنه لم يفعل تعلق علمه بتركه» يرد عليه عين ذلك الإشكال.

فإن قيل: متعلَّق العلم الإلهى المستمر تعلقه - واجب الحُصُول، وإلا يلزم الجَهْلُ؛ وهو على الله مُحَال، وإذا وجب حصول متعلق العلم، وقد فرضنا المتعلق - وهو كفر زيد - فلو كلف بالايمان كان تكليفًا بالمحال؛ وذلك لأن الكفر لما كان واجبًا فى ذلك الزمان، فإيمانه مُستَحِيل فى ذلك الزَّمَان؛ إذ لو كان ممكنًا فى ذلك الزمان، لزم إمكان اجتماع الضدين؛ وهو محال، والمفضى إلى المُحَال محال؛ فإيمانه محال، وقد كلِّف به.

قلنا: إيمانه مُحَال؛ بالنظر إلى ذاته، أو محال؛ بالنظر إلى وجود الكفر فى المحلِّ الأول؛ الأول ممنوع، والثانى مسلم، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع فى الأول.

---

(١) فى «أ،ب»: القدرة.

(٢) فى «ب»: تقرير هذا الدليل على أن إيمانه.

(٣) فى «ب»: أحد المجموعين.

أما قوله: «لو كان متعلّق العلم واجب الحصول، يلزم أن يكون العلم مؤثرًا فى المعلوم؛ وذلك محال»:

قلنا: لا نسلم أنه يلزم ذلك؛ وذلك لأنا ندعى: أن تحقق العلم الأول ملزوم لحصول متعلّقه، ولا يلزم من كونه ملزومًا أن يكون مؤثرًا فيه، وهذا القَدْرُ هو اللازم من دليلنا لا غير؛ وذلك لأنا قد قلنا عند تعلق العلم به: يجب لحصول متعلقه، ولم نقل: إنه يجب به، بل لم نتعرض لوجوبه به أو بغيره، وقد علم من القواعد الكلامية وجوبه بالقدرة، وتخصيصه بالإرادة.

أما قوله: «لو كان متعلق العلم واجب الحصول، يلزم سلب قدرة الله على شىء؛ وذلك [٨٢/أ] باطل»:

قلنا: نحن ندعى الملزومية لا غير، وما ذكرتم لا ينافى ملزوميته، وهذا القدر كَافٍ فى الجواب، وهذا لأنا نقول: لو حصل العلم الأزلى المستمر تعلقه بشىء، لوجب ذلك الشىء، ولم نقل: لوجب به؛ حتى يلزم من الوجوب به الاستغناء عن القدرة والإرادة، والمصنف لم يكتف بهذا الجواب، بل زاد عليه؛ وقال: لا نسلم أنه لو وجب متعلق العلم، يلزم ألاَّ يكون لله - تعالى - قدرة؛ وهذا لأن العلم تابع للقدرة؛ فلا يكون مانعًا منها.

بيان ذلك(١): أنَّ العلم بالشَّىء تبع لوجوده؛ لأن العلم يتعلّق بالمَعْلوم على ما هو به؛ فإن كان مَوْجُودًا، تعلق العلم بوجوده، وإن كان معدومًا، تعلق العلم بعدمه؛ فالعلم بالوجود تابع للوجود، والوجود الممكن تابع للقدرة والإرادة؛ فيلزم أن يكون العلم تابع التابع، وتابع التابع ليس مانعًا لذلك الشىء جَزْمًا، وإذا كان العلم تابعًا للقدرة لا يكون سالبًا للقدرة مانعًا لها بالضرورة.

واعلم: أن هذا الجواب فيه بحث ونظر، وبيانه: بتقديم مقدمة؛ وهى: أن النَّاس اختلفوا فى علم الله - تعالى - فى الأزل بالحوادث:

فالذى اختاره المحقّقون من المتكلمين: أن الله - تعالى - عالم بالحَوَادث بأنها ستكون فى الوقت الفلانى بالحادث الفلانى.

وذهب هشام بن الحكم: إلى أن الله تعالى عالم فى الأزل الأشياء وحقائقها، وأما العلم بالأشخاص والحوادث: فهو محدث عند حدوثها فهو يعلمها عند حدوثها، ولا يتعلق علمه فى الأزل بأنها ستكون كذا فى وقت كذا.

---

(١) فى «ب»: الأول.

وذهب أبو الحسين البصرى[١]: إلى أن ذات البارى - سبحانه - توجب العلم بالأشياء بشرط حصولها، فإذا وجدت تحقق الموجب للعلم بشرطه؛ فيلزم العلم به، فإذا عدم زال ذلك العلم، وحدث علم آخر متعلق بذلك الشىء على ما هو عليه وإن لم يتعين علم [٢] الله تعالى.

والقائلون بأن [٨٢/ب] الله تعالى عالم بالحوادث قبل حدوثها؛ بمعنى: أنه يعلم أنها ستحدث - اختلفوا فى أن العلم بأنه سيكون هل هو عين العلم بأنه كائن الآن عند تحققه، أم لا؟:

فالذى اختاره أبو الحسين البصرى: أنه ليس هو، بل هما علمان.

ثم احتج هشام على مذهبه: بأن الله لو كان عالما فى الأزل؛ بأن الأشياء ستكون، ومتعلق علم الله تعالى واجب الحصول - يلزم وجود الحوادث فى الوقت الذى علم الله تعالى أنه سيكون، وإلاَّ يلزم انقلاب علم الله جهلاً؛ وذلك محال؛ فيلزم ألاَّ يكون لأحد من المخلوقين قدرة على شىء؛ لأن ما علم الله تعالى أنه سيوجد فهو واجب الدخول فى الوجود، وأما ما علم الله أنه لا يوجد فهو واجب العدم، ويلزم منه ألاَّ يكون لله قدرة على شىء؛ وذلك باطل، وهذه الشبهة لأبى الحسين اعترض بها المصنِّف على الدليل المذكور.

وأجاب عنها: بأن العلم تابع للمعلوم، وتابع الشىء لا يكون مانعًا منه، وهذا الجواب فيه نظر؛ لأن لقائل أن يقول: العلم التابع للمعلوم هو العلم بوقوع الشىء، وأما العلم بأنه سيكون. فلا نسلم أنه تابع لوجود الشىء، بل هو مستتبع لوجوده؛ فقد فسد الجواب المذكور.

وأما نحن: فقد بينا أنه لا حاجة إلى هذا الجواب؛ فليتأمل الناظر هذا المَوْضِعَ؛ فإنه محتاج إليه فى الأَصْلَيْن.

وأما قوله: «تعلق علمه على الوجه المخصوص يكشف عن أن قدرته وإرادته تعلَّقتا به على ذلك الوجه» - معناه: أنا إذا علمنا تعلُّق علمه بشىء ممكن، فذلك يَدُلُّنا على أن قدرته وإرادته تعلقتا به على ذلك الوجه.

وبيان ذلك: أن متعلَّق العلم الأزلى المستمر - واجب الحصول؛ كما بينا، وتعلُّق

---

(١) ينظر المعتمد (١/١١٥).

(٢) فى «ب»: ما هو عليه والتزم بعين علم.

علمه به يكشف لنا عن وجوب حصوله، ووجوب حصول الممكن بدون تعلّق قدرته وإرادته محال؛ فوجوب الحصول يكشف لنا عن تعلق قدرته وإرادته [٨٣/أ] به؛ ضرورة أن الممكن لا يدخل فى الوجود بدون تعلق قدرته وإرادته بمحال بالبراهين الدالة؛ على أن كل ممكن يوجد فإنما يوجد بقدرته وإرادته؛ فقد اتضح أن: تعلق العلم الأزلى بحصول الممكن - يكشف عن تعلق قدرته وإرادته به، وهذا مما يقرر أن العلم لا يقتضى سلب القدرة والإرادة؛ لا شاهدًا، ولا غائبًا.

أما قوله: «لو كان متعلق العلم واجب الحصول، يلزم الجَبْرُ»:

قلنا: الجَبْرُ له تفسيران:

أحدهما: أن متعلق العلم واجب الحصول؛ بمعنى: أنه يستحيل حُصُول شىء على خلاف علم الله تعالى.

وثانيهما: الجبر؛ بمعنى: أن الأفعال الصادرة من الإنسان - تجرى مجرى حركات الجمادات؛ كالأشجار، وغير ذلك.

الأول هو: اختيار المصنِّف؛ وهو قائل به.

والثانى هو: مذهب الجبرية الخُلَّصِ؛ وهو غير لازم من الدليل. وإذا ثبت ذلك، فنقول: استحالة الأول ممنوعة، بل ملزمة، ولزوم الثانى من الدليل ظاهر الفساد.

قوله: «يلزم أن يكون العالَمُ واجب الحدوث بالضرورة... إلى آخره»:

قلنا: قد سبق الجواب عنه، وهو جواب عما يليه.

قوله: «هذا لا يدل على جواز الجمع بين النقيضين[1]» - معناه: أن النزاع فى أن التكليف بالمحال لذاته جائز، والمُحَال لغيره لا نزاع فيه، ودليلك يدل على الثانى دون الأول.

---

(١) قلنا: لا نسلّم أنه كلفه الجمع بين الضِّدين؛ بل علم الله - تعالى - مانع من أحد الضدين، والأمر طالب للضدِّ الآخر، فيبقى ذلك كالسيد إذا أمر عبده بالحركة، ومنعه منها؛ فإن العقلاء لا يقولون: إنه كلفه بالضدين، بل كلفه بأحدهما فقط ومنعه منه، وفرق بين أن يكون متعلّقه الضدين، وبين أن يكون متعلّقه أحدهما فقط، ويمنعه منه كذلك، وإن كان مستدركًا لا يكون من جهة التكليف بالمُحَال، بل من جهة كون سبب العِصْيان كان من قبل السيد أنه منعه كما لو أمره بالسَفر، ومنعه منه بعد ذلك لا يقول أحد: إنه كلفه بغير مقدور، بل بمقدور، والسَّيد سبب عوقه عن الطاعة.

أجاب المصنف عن هذا؛ بأن قال: بل يدل الدليل المذكور على محل النزاع؛ وذلك لأن علم الله - تعالى - المتعلّق بعدم الإيمان الأزلي المستمر تعلقه - يلزمه عدم إيمان زيد، وإلا يلزم إما: الجهل، أو ارتفاع الواقع؛ على ما قررناه؛ وذلك محال، وكل ما يلزمه عدم الإيمان، فهو منافٍ للإيمان قطعًا؛ لأن المعنيَّ بالمنافى: ما لا يجامع وجوده وجود الشيء؛ فالملزوم لعدم الإيمان مُنَافٍ للإيمان.

وإذا ثبت أن العلم بعدم الإيمان منافٍ للإيمان [٨٣/ ب]، وهو موجود ههنا بالفرض.

فإذا أمره بالإيمان، فقد أمره بالجمع بين المتنافيين؛ وهو محال لذاته؛ فقد دَلَّ الدليل على محل النزاع. هذا ما قاله المُصَنِّفُ؛ وفيه نظر:

وذلك: لأنا لا نسلم أنه أمره بالجمع بين المتنافيين، بل أمره بالإيمان؛ وهو ممكن لذاته. غاية ما فى الباب: أنه أمره به مع عدم تعلق علمه بالإيمان؛ أو مع علمه بعدم الإيمان؛ وذلك المأمور به لو دخل فى الوجود، يلزمه الجمع بين المتنافيين؛ فلم قلت: إنه يكون ذلك أمرًا بالجمع بين المتنافيين ؟ وظاهر أنه ليس كذلك؛ لأن محل الخلاف: أنه هل يجوز أن يقول الشارع قولاً نفسانيًّا: «اجمع بين الضدين، أو بين النقيضين، أو ما شاكلهما من المستحيلات بالذات، أو بعبارة أخرى: أمره بالجمع بين المتنافيين، أو أمره بشيء يلزم من الإتيان به الجمع بين المتنافيين»؟ - الأول [ممنوع][(١)]، والثانى مسلم.

أما قوله: «ما ذكرتم يقتضى أن تكون التكاليف بأسرها تكليفًا بما لا يُطَاقُ»:

قلنا: نعم. أما قوله: «وذلك ما لم يقل به أحد»:

قلنا: ونحن نقول به، والقواطع العقلية لا تُتْرَكُ[(٢)] بأمثال هذه المعارضات الضعيفة. والجواب عن الآية ظاهر فى المتن.

أما قوله: «المحال غير متصور» -- قلنا: لا نسلم، بل المُحَال له صورة ذهنية، ولهذا يُحْكم عليها بعدم مُطَابقتها للخارج ولغيرها من الأحكام، والتصديق بدون تصوُّر المحكوم عليه مُحَال؛ لما بينا فى المنطق أن التصور شرط التصديق، أو شطره؛ ولأنا نميز بين قولنا: «الواحد نصف الاثنين»، وبين قولنا: «الوجود والعدم يجتمعان» تمييزًا بديهيًّا؛ فنحكم على الأول بالصدق، وعلى الثانى بالكذب، ولولا أنا نتصور كل واحد من هذين المفهومين، وإلا لاستحال التمييز بينهما.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: لا ترد.

واعلم: أن صاحب «الإحكام»[١] قال: الجمع المتصوَّر المحكوم بنفيه عن الضدين - إنما هو الجمع المعلوم بين المختلفات [٨٤/أ] التى ليست بمتضادة، ولا يلزم من تصوره منفيًّا عن الضدين - تصوره ثابتًا لهما؛ وهو دقيق؛ فليتأمل.

وقيل: إن تصور اجتماع الضدين يتصور بشرائطه[٢]؛ وذلك بأن يتصور مطلق الجمع بين السواد[٣] والبياض، ثم يحكم العقل باستحالة ذلك الجمع بين هذين؛ والحق أن المحال له صورة ذهنية، وتلك الصورة الذهنية لا تطابق شَيْئًا فى الخارج؛ وهذا يمكّننا أن نحكم على المحال بمقابلة الواجب لذاته، والممكن لذاته.

أما قوله: «لو جاز التكليف بالمحال، جاز أمر الجَمَادَاتِ»:

قلنا: ممنوع، ولا مدخل للقياس فى الأمور العقلية.

كيف وإنا نقول: المعنيُّ بقولنا: «التكليف بالمحال» - هو: أنه يجوز من الله - تعالى - الأمر بالمحال لذاته، لا بمعنى: أن تصور الطاعة منافٍ لذلك، بل بمعنى؛ أنه يجوز من الله أن يأمر بأمر نعجز عنه قَطْعًا، وأنه متى أمرنا به، حصل الإعلام بنزول العقاب، ونزول العقاب إنما يتصور فى حَقِّ الفاهم دون الجمادات.

هذا هو جَوَابُ المصنف، وفيه نظر؛ لأنه يئول تفسير محل النزاع إلى مذهب الشيخ أبى محمد والد إمام الحرمين، وفيه الإشكال الذى أورده إمام الحرمين، وقد ذكرناه. وفيه إشكال آخر؛ وهو: أنه ليس هذا محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة، والغزالى أيضًا لا يخالف القوم على هذا التفسير. وفيه إشكال آخر؛ وهو: أنه قد سبق أن الأمر النفسانى هو الطلب النفسانى، وقيام الطلب النفسانى فى فصل الأمر بالمحال - محال؛ فإنه يستحيل أن يقوم بذات الآمر العالم باستحالة الشىء لذاته طلب إدخاله فى الوجود حقيقة، وهذه القضية وجدانية؛ فيلزم من هذا أيضًا استحالة قيام الطلب النفسانى بذات الآمر إذا كان الشىء مستحيلاً لغيره، والآمر [٨٤/ب] عالم باستحالته، ولا فرق بين المستحيل لذاته ولغيره مع استحالة وجودهما؛ فلا يتجه تحقق الطلب النفسانى إلا فى قسم واحد من الممكنات[٤] وهو الذى لا يمتنع لغيره؛ فتتصور الطاعة والامتثال فى هذا القسم لا غير؛ فإنْ دَلَّ الدليل على وقوع التكليف بالأقسام الثلاثة - فلا خلاص إلا

---

(١) ينظر الإحكام ١/١٢٦.

(٢) فى «ب»: لشارطه.

(٣) فى «ب»: والسواد.

(٤) فى «ب»: المركبات.

بالتفويض إلى الله أمر العباد، في الإشقاء والإسعاد، والتقريب والإبعاد، والله أعلم بالصواب.

تنبيه: واعلم: أنه يجوز التكليف بالممتنع لغيره، [لا] (١) لأن الطلب النفساني يتعلق به، بل للألطاف التي تتقدم؛ كتوطين(٢) النفس على الامتثال، والعزم، والنية، ورفع الشواغل والعوائق، وفيه بحث والله أعلم.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» اعترض على هذا الدليل، وكذلك صاحب «التنقيح» بأسئلة، ولم يشتغل أحد بالجواب عنها؛ للظن(٣) بأنها أسئلة واقعة(٤) مفسدة للبراهين، وليس الأمر كذلك، فلابد من التنبيه على الجواب؛ فنقول:

قال صاحب «التلخيص»: نستفسر المصنف، ونقول: ماذا يعني بقوله: «تكليف ما لا يُطَاقُ جائز»؟:

يعني به: أن الله يأمر بما لا يقع لأسباب مقارنة مانعة من الإتيان به، أو يعني به: أن الله قد يأمر المكلف بما يكون ممتنعًا لذاته امتناعًا ذاتيًّا؛ الأول مسلم، والثاني ممنوع، ونطالبه(٥) بالدليل على هذا؛ فإن جواز هذا يمنع أكثر قواعد الشرع.

ومع ذلك نقول: قوله: جاز عندنا، إن عنى به نفسه - فذلك جائز، لكن الغزالي ليس منه، وأيضًا مخالفوه لم ينحصروا في المعتزلة، بل جل الفقهاء، وأقوى منازع له هو الشافعي، ولعل مراده الأشعري، ومن ينتمي إليه، ثم نقول: اختارَ في المسألة التي قبل هذه: أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به، وإنه يناقض القول بتكليف ما لا [٨٥/أ] يطاق؛ لجواز أن يأمر الشرع بالصلاة، ويجعل الوضوء شرطًا له، وينهى عن الوضوء. ثم نقول: لم قلت: إن صدور الإيمان من الكافر مُحَال؟:

غايته: أنْ يفرض ذلك في كافر مات ولم يؤمن.

قلنا: صدور الإيمان منه كان ممكنًا لذاته.

قوله: «ما علم الله عدمه - يمتنع وقوعه»:

---

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: بتوطين.

(٣) في «ب»: فنظن.

(٤) في «ب»: أسئلة واهية.

(٥) في «جـ»: وبطلانه.

قلنا: نعم، ولكن لا لكونه ممتنعًا لذاته، بل لكونه يمنع منه بسبب من خارج؛ ففعله ممكن لذاته، ممتنع لغيره.

فإن قلت: «لا فائدة فى تكليف الممتنع لغيره(١)، فإذا جاز التكليف بما لا فائدة فيه، جاز التكليف بالمحال أيضًا»:

قلت: الجواب عن ذلك يتوقف على أسرار غامضة يعسر شَرْحُهَا بالتفصيل، ولكنا نشير إلى ذلك إشارة خفية، والمحقِّق لا يخفى عليه الرمز؛ فنقول: ما لا يكون امتناعه(٢) لذاته، بل للغير- لا يبقى ذلك الامتناع أبد الآباد؛ لإمكان انفكاك ذلك الغير، واجتماع أسباب الوقوع فى بعض الأطوار والأزمان، ثم قد علمتَ أن المخاطب بالإيمان هو: الروح، فإن لم يحصل لها أسباب الإيمان فى بعض الأطوار والأزمان - لا يحصل القُنُوط واليأس عن ذلك بالكلية، بل غافر(٣) الذنوب جميعًا يغفر الكفر والشرك من المشركين المسرفين على أنفسهم بإزالتهما، وإزالة أسبابهما؛ ومن جملة الأسباب: تكليفهم بالإيمان، ويعذبهم على تركه؛ إلى أن تزول عن النفس الرذيلة المانعة من وقوع الإيمان، ويحصل الإيمان على مقتضى الإمكان، وإجماع الأسباب، وقد فقد الإتيان فى التكليف بالمحال لذاته؛ فلهذا فَرَّقَ مَنِ اطلع على السِّر بين البابين، وأنت تعلم الدليل الثانى والثالث من هذا القبيل. هذا اعتراض صاحب «التلخيص».

وأما صاحب «التنقيح» فقد قال: الكافر قادر على الإيمان والمعرفة والنظر، والآلة سليمة، والتيسير معهود [٨٥/ب]، والإمكان حاصل، وعلمه تعالى بأنه يتركه؛ بَغْيًا وعنادًا مع التمكن منه - لا يقلبه مستحيلاً؛ فإن العلم لا يغير المَعْلُوم، وإذا كان من وصف [المعلوم] (٤) أنه متروك عن اختيار؛ فلو علم مُحَالاً، لكان ذلك العلم جَهْلاً، ولكان علمه قبل حصول الكائنات مُوجبًا وجوب المقدورات الواقعة، واستحالة المعلومات(٥) الممكنة؛ وهو محال. هذا ما أورده صاحب «التنقيح».

واعترض بعضهم بكلمات أخر هى واهية جدًّا؛ فلنذكرها، ونبين وَهْيَها وفسادها؛ فنقول: لا يقال: قوله: «يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف»، لَمْ تُحَرِّرْ هذه العبارة محل النزاع: أن ما لا يقدر عليه المكلف - قد يكون معجوزًا عنه متعذرًا عادة لا عقلاً؛

---

(١) فى «ب»: كفره.

(٢) فى «ب»: امتناعًا.

(٣) فى «أ»: غاقبة.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «أ»: المعدومات.

كالطيران في الهواء؛ فإنه متعذر عادة ممكن عقلاً، وقد يكون متعذراً عَقْلاً ممكنًا عادة، كمن علم الله - تعالى - عدم إيمانه؛ فإنه يستحيل وقوع الإيمان منه عَقْلاً لاستحالة خلاف المعلوم، وإذا سئل عنه أهل العادة، قالوا: يمكنه الإيمان؛ وكذلك جميع الطاعات المقدَّر عدمها، والمخبر عن عدمها، وقد يكون متعذرًا عادة وعقلاً كالجمع بين السواد والبياض؛ ومحل النزاع: إنما هو حيث يتعذر الفعل عادة كان معه التعذر العقلي أم لا، وهو قسمان: المتعذر عادة فقط، والمتعذر عادة وعقلاً.

أما المتعذر عادة فقط: فلا خلاف فيه، ويشهد على ذلك أن المعتزلة من أبعد الناس عن التكليف بالمتعذِّر؛ لقولهم بالحسن والقبح؛ ومع ذلك فقد أجمعوا معنا على أمور منها: أن الله - تعالى - كلف الثقلين بالإيمان.

منها: أن الله - تعالى - علم أن أكثرهم لا يؤمن، وأخبر عنهم بذلك، بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣].

ومنها: أن خِلاَف المعلوم محال وقوعه عقلاً، ومع تسليمهم هذه المقدمات، فقد قالوا بوقوع تكليف ما لا يُطَاقُ عقلاً، وإنما نازعوا في المتعذر عادة، كيف كان متعذرًا عقلاً أم لا. هذا تلخيص محل النزاع [٨٦/أ]؛ وبه يظهر بطلان أكثر ما وقع في المسألة من الأدلة.

ثم نقول: قوله في الجواب: «وقوع العلم في الأزل يمنع من حصول ضد العلم»:

قلنا: قد تقدم أن تعلُّق العلم تابع للأمر؛ فلا ينافيه، ثم هذا مانع عقلي ولا نزاع فيه.

قوله: «العلم يكشف هذا» - غير متجه، بل العلم مكشوف لا كاشف، وإنما الكاشف الواقع، فينظر العقل ما الواقع؛ فإن عصى زيد، علم أن علم الله متعلّق بعصيانه، وكذا قدرته وإرادته، وإن آمن تعلق العلم بإيمانه؛ فصار الواقع هو الكاشف عن تعلق الصفات الربانية، والصفات مدلولة مكشوفة لا دالّةٌ كاشفة.

قوله: «المختار: أن العلم ليس سببًا لكنه يكشف عن سبب الوجوب»:

قلنا: ههنا مناقشتان(١):

إحداهما: قولكم: «المختار»(٢)؛ فإنه يشعر بأن بين العقلاء اختلافًا، وليس الأمر كذلك؛ لما علمت، وكيف يجوز أن يجوِّز عاقل انقلاب العلم جهلاً، وانقلاب الحقائق مطلقًا؟!

---

(١) في «ب»: قسمان.

(٢) في «ب»: لو سلم المختار.

وثانيهما: قولكم: العلم يكشف عن الوجوب؛ فإنه قد تقدم أن العلم لا يكشف.

قوله: «إذا أمره بإدخال الإيمان فى الوجود، حالة حصول العلم بعدم الإيمان - فقد كَلَّفه بالجمع بين الضدين»:

قلنا: لا نسلم أنه كلفه بالجمع بين الضدين، بل علم الله - تعالى - منع أحد الضدين، والآخر طالب للضد الآخر؛ فبقى ذلك كالسيد إذا أمر عبده بالحركة، ومنعه منها، ولأن العقلاء لا يقولون: إنه كلفه بالضدين، بل كلفه بأحدهما فقط، ومنعه منه. وفرق بين أن يكون متعلق التكليف بالضِّدين، وبين أن يكون متعلقًا بأحدهما فقط، ويمنعه من ذلك؛ فإن كان مستدركًا لا يكون من جهة المكلف بالمُحَال، بل من جهة أن سَبَبَ العصيان كان من جهة السيد؛ لأنه منعه منه؛ كما لو أمره بالسفر، ومنعه منه بعد ذلك - لا يقول أحد: إنه كلفه بغير مقدور، بل كلفه بمقدور، والسيد عوقه عن الطاعة.

هذا هو [٨٦/ب] مجموع الأسئلة التى وردت على هذا الدليل، والكل مندفع.

أما الاستفسار: فجوابه: أن محلَّ النزاع قد صرح به المصنف جوابًا عن السؤال الذى أورده على نفسه، حيث قال: دليلكم وإن دَلَّ على أن التكليف بالمُحَال لغيره جائز - فلا يدل على جواز التكليف بالمحال لذاته.

وأجاب عنه؛ بأن قال: بل دليلنا يدل على ذلك، وبيانه: أن علم الله الأزلى المستمر: تعلُّقه بكفر زيد مناف للإيمان، فإذا أمره بالإيمان فقد أمره بالجمع بين المتنافيين؛ وهو محال لذاته؛ فهذا تلخيص ما يدعيه المصنف دَافعًا لسؤال الاستفسار. وأما المناقشة فى قوله «عندنا» - فمناقشة واردة؛ وذلك لأنه من الواضح البين أنه يريد به نفسه والأشاعرة الذين يعتقدون تجويز التكليف بالمحال.

وأما قوله: «اختياره فى هذه المسألة يناقض ما اختاره فى المسألة التى هى قبل هذه؛ وهى: أن الأمر بالشىء أمر بما لا يتم ذلك الشىء إلا به»:

قلنا: لا يناقض، بل غايته أنه فرَّع تلك المسألة على أصل لا يعتقد صحته، وحاصله: أنه يقول: إذا سلم أن التكليف بالمحال لا يجوز، فالأمر بالشىء - أَمْرٌ بما لا يتم ذلك الشىء إلا به.

والحق: أنه إن لم يمكن تقرير تلك المسألة إلا بهذا الأصل - فمن لا يختار ذلك الأصل، ينبغى أَلاَّ يختار تلك المسألة، اللهم إلا أن يكون المقصود بيان صحة التفريع.

وأما قولهم: «صُدُور الإيمان منه ممكن لذاته، والله يعلم أنه لا يقع إلاَّ بكونه ممتنعًا لذاته»:

قلنا: فهذا الكلام يدل على أن هذا المعترض وغيره من المعترضين - لم يتنبهوا لوجه دلالة هذا الدليل على المدعى، وتوهموا أن المصنف يدعى أنه إذا تَعَلَّق علم اللهِ تعالى بكفر زيد مثلاً - صار إيمانه ممتنعًا لذاته، والمصنف لم يَدَّعِ ذلك.

بل نقول: علم الله تعالى المتعلق [٨٧/أ] بكفر زيد مثلاً - منافٍ لإيمانه؛ فإذا أمره بالإيمان، فقد أمره بالجمع بين المتنافيين، وهذا هو الدَّليل على المدعى، وبقية المقدمات المتقدمة إنما ذكرت(١)؛ لانسياقها إلى الجَمْع بين المتنافيين؛ فليتنبَّه النَّاظر فى هذه المسألة لما ذكرناه؛ فإن هؤلاء الذين اعْتَرَضُوا على المصنف - غفلوا عن هذا الموضع؛ ولهذا وقعوا فى هذه الأسئلة.

وأما الجواب عما أورده على نفسه من كون هذا التكليف لا فائدة فيه، وأن الجواب عن هذا لا يتأتى إلا بالرمز فإن الجواب عنه يتوقف على أسرار غامضة يتعسَّر(٢) شرحها، واعلم: أنه يشير بهذا الرمز وهذه الأسرار إلى التناسخية(٣)، وإفشاء سرها.

فنقول: إنَّ المُخَاطَبَ هو الروح والنفس؛ وهما بمعنًى واحدٍ فى هذا الموضع، وإيمان النفس التى لم يقدَّر إيمانها مدة تعلقها بهذا البدن المخصوص؛ فإنه وإن لم يحصل لها الإيمان فى هذه المدة، وفى هذه الأطوار؛ إلا أن استحالة إيمان هذه الروح لما لم تكن استحالة بالذات، بل بالغير - فتلك الاستحالةُ لابد وأن تَزُولَ بانتقال هذه الروح من جسد إلى جسد، ولابد من الانتهاء فى الانتقالات إلى جسد يحصل لها الإيمان حال تعلقها بهذا البدن، ولو كان إيمان هذه النفس مستحيلاً لذاته، لاستحال أن يحصل لهذه النفس الإيمان فى طور من الأطوار؛ وبهذا ظهر الفرق بين الممتنع لذاته، والممتنع لغيره، هذا هو مراد هذا المعترض من هذا السِّرِّ، ونحن إنما فهمنا هذا السِّرَّ؛ لكون هذا المعترض كان يعاصرنا(٤)، وفهمنا منه اختياره مذهب التناسخية، وألَّف كتابًا لتصحيح هذا المذهب الفاسد.

والجواب عن أصل السؤال: أنه قد عُلِمَ من أصلنا: أنا لا نعلل أحكام الله، وأفعاله

---

(١) فى «ب»: وردت.

(٢) فى «أ»: يتعين.

(٣) فى «أ، ب»: التناسخ.

(٤) فى «ب»: معارضاً.

بالحكم والمصالح، بل ذلك من أصل المعتزلة؛ فلا حاجة إلى هذا [٨٧/ب] الجواب، والتزام التناسخ.

وأما مسألة التَّناسخ: فهى مسألة كلامية لا يليق الكَلاَمُ فيها بهذا الفَنِّ، وقد انْقَطَعَ[١] بما ذكرنا الإشكال على الدليل الثانى والثالث؛ فإن هذا المعترض اعتقد ورود هذه الأسئلة على الدليل الثانى والثالث.

أما قول من قال: إن المصنف لم يحرر محل النزاع، وإن المتعذر ثلاثة أقسام؛ فإنه إذا تَلَخَّصَ محل النزاع على الوجه الذى ذكره يظهر بطلان أكثر ما وقع فى هذه المسألة من الأدلة، وكلامِ من لم يحط بمحل النزاع ولا تنبه لوجه دلالة الدليل المذكور على محل النزاع. أما محل النزاع: فقد اتضح غَايَةَ الاتضاح من كلام إمام الحَرَمَيْنِ، وبه يظهر أن محل النزاع ليس ما زعمه هذا المعترض.

ثم عبارة المصنِّف شملت صورة النزاع التى نقلها، وفصَّلها إمام الحرمين؛ فإنه قال[٢]: ورود الأمر بما لا يقدر المكلف عليه، وبما ذكرنا تبين أن الأدلة المذكورة لا تبطل، فإنه توهُّم من المعترض أن الاستدلال بالمستحيل؛ كتعليق العلم بضده، ولم يعلم أن هذه مقدمة، وأنها مع غيرها تنساق إلى الجمع بين المتنافيين؛ وهو محل النزاع.

والذى يقتضى منه العجب: أن هؤلاء المعترضين لم يفهموا[٣] وَجْهَ دلالة هذا الدليل على المدعى المتنازع فيه، وبما ذكرنا ظَهَرَ فَسَادُ قوله: هذا مانع عقلى، ولا نزاع فيه.

وأما قوله: «الواقع يكشف عن تعلق العلم، لا العلم يكشف»:

قلنا: قد ظهر من شرحنا لكلام المصنف ما يَدْفَعُ هذا الكلام، ونزيده إيضاحًا؛ فنقول: لا شك أن تعلُّق العلم فى الأزل بوقوع الشىء، ووقوع الشىء الذى تعلَّق بوقوعه علم الله فى الأزل - أمران متغايران متلازمان؛ فإنه يلزم من تعلُّق علمه بالوقت الفلانى - وقوعه، ويلزم من وقوعه فى الوقت الفلانى أن يكون علم الله تعالى فى الأزل متعلِّقًا بأنه سيكون كذا فى الوقت الفلانى، وهذه [٨٨/أ] القاعدة مقررة فى علم الكلام بعد إبطال مذهب هشام بن الحكم، ومذهب أبى الحسين البصرى، ومذهب الفلاسفة. فتعلق العلم فى الأزل بأنه سيكون كذا فى وقت كذا - ملزوم لكونه كذا وقت كذا، وكون كذا فى وقت كذا ملزوم لمتعلق علم الله به فى الأزل، بأنه سيكون

---

(١) فى «أ»: اندفع.

(٢) ينظر البرهان (١/١٠٤).

(٣) فى «ب»: لم يقيموا.

كذا في وقت كذا؛ فمتى علمنا الأول علمنا الثاني، ومتى علمنا الثاني علمنا الأول. فالمصنف قال: العلم بالأول يكشف عن الثاني، والمعترض قال: العلم بالثاني يكشف عن الأول، فإذن ما قاله هذا المعترض صحيح، ولكنه غير وارد على المصنف، بل لا تنافي بينهما لوجوب ملازمتهما، والمتلازمان يستحيل تنافيهما.

وأما قوله: «يرد على قوله: المختار: أن العلم ليس سببًا للوقوع»: فاعلم: أن المُنَاقَشَةَ الأولى وَهْمٌ محض؛ وذلك لأنه ليس في كثير من النسخ لفظة «المختار»، ولا لفظة «مختار»، وفي بعض النسخ وهي النسخة التي بخط الفقيه تاج الدين عبد الجبار الجيلي أحد تلامذة الإمام المصنف - قدس الله روحه - ذكر أنه نقلها من نسخة بخط المصنف، وقابلها بها، ونحن وجدنا في تلك النسخة لفظة «يختار» ومعناه: أنه لما أورد على الدليل في مقام الاعتراض: العلم إما: أن يكون سببًا للوقوع، أوْ لا - أجاب المصنف عن هذا السؤال؛ بأن قال: نحن نختار هذا القسم من القِسْمَيْنِ المتقابلين، وهذا يشعر؛ بأنه ليس في المسألة خلاف أصلاً، بل هذا السؤال وَهْم محض.

وأما المناقشة الثانية: فقد سبق الجَوَابُ عنها.

وأما ما أورده على ما زعم أن المصنف قال: يلزم الجمع بين الضدين - فمندفع؛ وذلك لأن المصنف لم يقل: يلزم الجمع بين الضدين، بل قال: يلزم الجمع بين المتنافيين؛ والمتنافيان أعم من الضدين؛ فإن المتقابلات أربعة: أحدها: المتضادان، والجميع [٨٨/ب] متنافية؛ إما: في الطرفين جميعًا، أو في أحد الطرفين؛ وهذا أمر سَهْلٌ. والغرض: أن هذا المعترض سلم أن الآمر طَالِبٌ [١] لأحد الضدين، وتعلق علمه بالضد الآخر مانع؛ فيصير كما إذا أمر السيد عبده بالحركة ومنعه منها.

قلنا: قد سلمتَ ما ادعاه المصنف؛ وذلك لأنه إذا أمر السيد عبده بشيء، فقد طلب وجود الشيء؛ وإذا منعه، فقد طلب عدمه؛ فيلزم أن يكون طالبًا لوجود الشيء، ولعدمه، في وقت واحد، ولا معنى للتكليف بالمحال إلا هذا.

فقد تبين أن الذى اعترض به هؤلاء مندفع، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: الدَّلِيلُ الثَّانِي: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْبَرَ عَنْ أَقْوَامٍ مُعَيَّنِينَ: أَنَّهُمْ لا يُؤْمِنُونَ؛ وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ**﴾ [البَقَرَة:٦] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿**لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى**

---

(١) في «ب»: طلب.

أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ [يس: ٧].

إِذَا ثَبَتَ هَذَا - فَنَقُولُ: أُولَئِكَ الأَشْخَاصُ، لَوْ آمَنُوا - لاَنْقَلَبَ خَبَرُ اللَّهِ تَعَالَى الصِّدْقُ: كَذِبًا، وَالكَذِبُ عَلَى اللَّهِ مُحَالٌ: إِمَّا لأَدَائِهِ إِلَى الجَهْلِ، أَوْ إِلَى الحَاجَةِ؛ عَلَى قَوْلِ المُعْتَزِلَةِ، أَوْ لِنَفْسِهِ؛ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا، وَالمُؤَدِّى إِلَى المُحَالِ مُحَالٌ؛ فَصُدُورُ الإِيمَانِ عَنْ أُولَئِكَ الأَشْخَاصِ مُحَالٌ، وَتَمَامُ هَذَا التَّقْرِيرِ مَا تَقَدَّمَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الدليل الثانى الذى ذكره المصنِّف على أن التكليف بالمحال جائز - قريب المأخذ من الدليل الأول.

وبيانه: أن نقول: إن الله تعالى أخبر عن أقوام معينين؛ أنهم لا يؤمنون.

بيانه: قوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾** [البقرة: ٦] وقوله تعالى: **﴿لَقَدْ حَقَّ القَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾** [يس: ٧].

هذه الآيات ظاهرة فى الدلالة على: أن الله تعالى أخبر عن عدم إيمان أقوام معينين، وأولئك قد كلِّفوا بالإيمان بالإجماع؛ فإيمانهم محال؛ إذ لو آمنوا مع أن الله - تعالى - أخبر عن عدم إيمانهم -: لا نقلب خبر الله الصدق كذبًا؛ ضرورة عدم مطابقة الخبر للمخبر عنه؛ والكذب على الله محال.

أما عندنا: فلنفس كونه كذبًا، وأما عند المعتزلة: فلإفضاء الكذب إما: إلى الحاجة، أو إلى الجهل؛ فإن الكذب قبيح عندهم لذاته، ولا [٨٩/أ] يرتكب الكذب إلا للحاجة؛ أو للجهل بقبحه، وهما مُحَالان على الله - تعالى - فالكذب على الله مُحَال، وعدم وقوع المخبر عنه يفضى إليه، والمفضى إلى المُحَال محال؛ فإيمان هؤلاء مُحَال، وقد أمروا به، فقد أمروا بالمحال. فإن قيل: «إيمانهم مُحَال لذاته، أو لكون خبر الله - تعالى - وقع عن كفرهم.. الأول ممنوع، والثانى مسلم»:

قلنا: الجَوَابُ عنه، هو: أنه من المعلوم أن خبر الله عن كفرهم مُنَاف لإيمانهم؛ فإذا أمروا بالإيمان، فقد أمروا بالجمع بين المتنافيين، والجمع بين المتنافيين مُحَال لذاته؛ فقد وقع التكليف بالمُحَال لذاته، هذا هو تقرير هذا الوجه، وفيه نظر، وبيانه من وجهين:

أحدهما: أن إحدى مقدمات هذا الدليل - ظاهر الآية؛ وهو لا يفيد إلا الظن على ما تقرر فى أَوَّل الكتاب، وتقرر أيضًا أن إحدى مقدمتى الدليل إن كانت مظنونة، فالنتيجة مظنونة كيفما كانت الأخرى.

وثانيهما: المنع الذى ذكرناه على الدليل الأول.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» أورد على هذا الدليل ما أورده على الدَّليل الأول، وكذلك صاحب «التنقيح» وقد سبق الجواب عن ذلك فى شرح الدليل الأول؛ فلا نعيده. واعترض بعضهم فقال: «قوله: أخبر عن قومٍ أنهم لا يؤمنون - قلنا: المانع حينئذ عقلى، ولا نزاع فيه»: قلنا: قد سبق الجواب عنه، أن هذا القدر - وهو إفضاء إيمانهم إلى كذب خبر الله الصادق - هو الدليل على المقدِّمة، لا على المدعى، ولابد من مقدمة أخرى؛ وهى قولنا: خبر الله عن كفرهم مُنَافٍ لإيمانهم، وقد أمروا بالإيمان؛ فقد أمروا بالجمع بين المتنافيين، وهذه محذوفة عن هذا الدليل، ولم يضر حذفها بعد ذكرها فى الدليل الأول، وإحالة تمام هذا الدليل على ما ذكر فى الدليل الأول؛ سُؤَالاً، وجَوَابًا.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيل الثَّالِثُ [٨٩/ب]: أَنَّ اللّهَ تَعَالَى كَلَّفَ أَبَا لَهَبٍ بالإِيمَان، وَمِنَ الإِيمَان: تَصْدِيقُ اللّه تَعَالَى فِى كُلِّ مَا أَخْبَرَ عَنْهُ، وَمِمَّا أَخْبَرَ عَنْهُ: أَنَّهُ لاَ يُؤْمِنُ؛ فَقَدْ صَارَ مُكَلَّفًا بِأَنْ يُؤْمِنَ بِأَنَّهُ لاَ يُؤْمِنُ أَبدا؛ وَهَذَا هُوَ التَّكْلِيفُ بِالجَمْعِ بَيْنَ الضِّدَّيْنِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل مبنى على مقدمات؛ الأولى: أن الله - تعالى - كلف أبا لَهَبٍ(١) بالإيمان بالله؛ وهى مقدمة واضحة ثابتة بالإجماع وبغيره من الأدلة الثابتة.

ومن آمن بالله يلزمه أن يكون مؤمنًا بأنه واجب الوجود لذاته، منزه عن النقائص؛ فيلزم أن يكون مؤمنًا بأن الله صادق فى أخباره، ومن جملة أخباره: أن أبا لهب لا يؤمن؛ وذلك لأن الرسول الصادق أخبر عن الله؛ أن الله أخبره بذلك؛ فيلزم أن يؤمن بهذا الخبر الخاصِّ؛ لأنه من جملة أخباره، وإذا آمن بهذا الخبر الخاصِّ، يلزمه أن يكون مصدقًا لله - تعالى - فى ألا يصدقه؛ وذلك أمر بالجمع بين الضدين، وهو محال، هذا شرح هذا الدليل.

وفى هذا الدليل إشكال أورده صاحب «التحصيل»؛ فلنورده، ثم نقول: لا نسلم أن

---

(١) عبد العزى بن عبد المطلب (أبو لهب): قيل: سمى أبو لهب؛ لأن وجنتيه كانتا حمراوين كأنما تلتهب منهما النار. قال مقاتل: خسرت يداه بترك الإيمان وخسر هو بترك الإيمان.وهو عم النبى ﷺ وكان شديد المعاداة له. ينظر: الوسيط فى تفسير القرآن المجيد ٤/٥٦٨-٥٦٩.

من الإيمان تصديقه فى كل ما أخبره عنه، بل فى كل ما علم أنه خبر عنه، ولا يلزم من التكليف بتصديقه فى كل ما علم أنه خبر عنه التكليفُ بتصديقه هذا الخبر، إلا إذا علم وجود هذا الخبر منه، ولا يعلم وجود هذا الخبر منه إلا إذا علم صدق الرسول، ولو علم صدق الرسول، لم يوجد هذا[١] الخبر؛ لاستلزامه الكذب؛ فلو لم يوجد هذا الخبر، لم نكلفه[٢] بتصديق هذا الخبر، والتكليف بتصديق هذا الخبر - مستلزم لعدم التكليف به؛ فكان ممتنعًا.

أو نقول: إن من الإيمان تصديق الله - تعالى - فى كل ما أخبر عنه تصديقًا إجماليًا؛ أى: يعتقد على سبيل الإجمال أن كل خبر صادق، وأما التصديق التفصيلى: فهو مشروط بالعلم التفصيلى؛ فيلزم من هذا التكليف تصديق هذا الخبر تصديقًا إجماليًا؛ فإن [٩٠/أ] التصديق التفصيلى مشروط بوجود هذا الخبر، وقد عرفت أن التكليف به مُحَال، وتكليف ما لا يطاق إنما يلزم من التكليف التفصيلى. هذا ما قاله؛ وهو مَنْعٌ حسن[٣].

واعلم: أن صاحب «الإحكام»[٤] منع منعا آخر، وقال: لا نسلم وجود الإخبار بعدم الإيمان.

وأما الآيات: فنحملها على أنهم لا يؤمنون بتقدير عدم الهداية، سلَّمنا ذلك، ولكن لا نسلم أنهم كلفوا بتصديق الرسول ﷺ فيما أخبر عن عدم تصديقهم بتكذيبه، وهذا ما اتفق عليه نُفَاة التكليف بالجمع بين الضدين، ولا بأس بهذا المنع أيضًا. واعلم: أن صاحب «التنقيح»، وصاحب «التلخيص» عولاَ فى تزييف هذا الدليل على ما سبق من كون الإيمان ممكنًا لذاته؛ فلا ينقلب محالاً بالإخبار عن عدمه، وقد سبق جوابنا عن ذلك؛ فلا نعيده. وقد زيف الخصم هذا الدليل بأسئلة أخرى، وهى مزيفة؛ فلنذكرها، وننبه على تزييفها؛ فنقول:

قال بعضهم: لا نسلم أن الله أخبر عن أبى لهب؛ بأنه لا يؤمن: أما قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ**﴾ [البقرة: ٦] - لا مستند فيه؛ لأن هذه الآية دخلها التخصيص.

فإن قلنا: العَامُّ المخصوص ليس بحجة؛ فلا يتمسك بالآية.

وإن قلنا: إنه حُجَّة، فأبو لهب يجوز أن يكون مخصوصًا به، وإنما الظاهر يتناوله،

---

(١) فى «أ»: بهذا.
(٢) فى «أ»: ثم كلفه.
(٣) ينظر التحصيل (١/٣١٨ - ٣١٩).
(٤) ينظر الإحكام (٢/١٣٦).

والوعيد القاطع يحثه على الإيمان؛ وإذا اجتمع الظاهر والقاطع، قدم القاطع؛ فيؤمن ضرورة.

سلمنا أن دليلكم دَلَّ على ذلك؛ ولكن هذه مقدمات نظرية يجوز خلو ذهن أبى لَهَبٍ عنها؛ فلا يكون ذلك مانعًا من الإيمان عادة.

قوله: «صار مكلفًا بأن يؤمن بألاَّ يؤمن»:

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك أن لو كلف بجعل الخبر صادقًا، وفرق بين التكليف بالتصديق، وبين جعل الخبر صادقًا؛ فإن [٩٠/ب] جعل الخبر صادقًا: هو وقوع المخبر عنه؛ وذلك غير لازم فى التكليف بالتصديق؛ ألا ترى أنه إذا أخبرك الصَّادق أن زيدًا سيدخل الدار - فإنما يصدق الآن بذلك، ويخرج عن العهدة، وأما أنا نكلف زيدًا دُخُول الدَّار؛ حتى يصير الخبر صادقًا - فلا؛ فإن أبا لَهَبٍ إنما يلزمه ألا يؤمن أن لو كلف بجعل الخبر صادقًا؛ حتى يشعر بعدم إيمانه، وإنما هو بصدق الخبر فقط؛ فمتعلق التكليف هو الإيمان فقط، لا عدمه؛ فلو كلف بالتصديق بالخبر الدَّال عليه، فقد بطل قولهم بأنه لا يؤمن؛ لأن هذه إشارة إلى التكليف بجعل الخبر صادقًا لا بتصديق الخبر؛ فما تعلق التكليف بالمحال.

واعلم: أن المنع الأول لصاحب «الإحكام»، وقد سبق بَيَانه. أما الكلام على الاستدلال بالآية -: فلم يستدل المصنف بالآية؛ فلا يرد الإشكال على الآية، إلا على من استدلَّ بهذه الآية.

نعم: قال إمام الحرمين فى «الشامل»: ذهب ذاهبون إلى أن التكليف بالمُحَال واقع فى الشرع، وهؤلاء زعموا: أن أبا لهب أُخْبِرَ أنه من أهل النار، وأنه لا يؤمن، ثم كان مأمورًا بأن يصدق الله - تعالى - فى خبره، ومن خبره: أنه لا يصدق؛ فزعموا أنه كلف جمع الضدين، والإقدام على النقيضين، فإن تمسك أحد بهذه الآية، فلا وَجْهَ لمنع عدم إيمان أبى لَهَبٍ؛ فإنه مات كافرا جَزْمًا، ولم ينقل أحد أنه آمن، وكان الرجل من رؤساء القوم وأكابرهم؛ فلا يكاد أن يخفى إيمان مثله .

أما قوله: «هذه مقدمات نظرية يجوز خلو ذهن أبى لَهَبٍ عنها؛ فلا يكون ذلك مانعًا من الإيمان عادة»:

فالحاصل: أن هذا المعترض تَمَسَّكَ بما لم يتمسَّكْ به المصنف تمسُّكًا فاسدًا، واعترض عليه بأسئلة فاسدة.

أما قوله: «كلف بأن يؤمن بألا يؤمن» - فقد منعه هذا المعترض، وقال: إنما يلزم ذلك أن لو كلف بجعل الخبر صدقًا، وأنت تعلم بأدنى تأمل [٩١/أ] اندفاع هذا؛ فإنه ليس المراد من قول الإمام: «كلِّف بأن يؤمن بألاَّ يؤمن» - ما فهمه هذا المعترض، ولا يشعر ظاهر هذا الكلام بهذا المعنى الفاسد، بل معناه ما شرحناه. وهو أنه إذا صح أنَّ الله أخبر عنه؛ بأنه لا يؤمن أبدًا؛ وهو مكلف بالإيمان با لله؛ ومن آمن با لله، فقد كلف بتصديق الله - تعالى - فى كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فيكون مكلَّفًا بأن يصدِّق الله بأنه لا يصدِّقه؛ وذلك تكليف بالجمع بين المتنافيين؛ وهو مُحَال: وبالجملة فَهْمُ هذا الكلام على هذا الوجه - يَدْفَعُ هذا الخيال.

قال المصنف رحمه الله: الدَّلِيلُ الرَّابعُ: أَنَّ صُدُورَ الفِعْلِ عَنِ العَبْدِ - يَتوقَّفُ عَلَى «دَاعِيَةٍ» يَخلُقُهَا اللّهُ تَعَالَى؛ وَمَتَى وُجِدَتْ تِلْكَ الدَّاعِيَةُ - كَانَ الفِعْلُ وَاجِبَ الوُقُوعِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ الجَبْرُ لازِمًا؛ وَمَتَى كَانَ الجَبْرُ لازِمًا - كَانَتِ التَّكَالِيفُ بِأَسْرِهَا تَكْلِيفَ مَا لاَ يُطَاقُ:

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ صُدُورَ الفِعْلِ عَنِ العَبْدِ - يَتوقَّفُ عَلَى دَاعِيَةٍ يَخلُقُهَا اللّهُ تَعَالَى»؛ لأَنَّ العَبْدَ لاَ يَخلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَمَكِّنًا مِنَ الفِعْلِ وَالتَّرْكِ، أَوْ لاَ يَكُونَ كَذَلِكَ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ تَرجُّحُ الفَاعِلِيَّةِ على التَّارِكِيَّةِ - مَوْقُوفًا عَلَى مُرَجِّحٍ، أَوْ لاَ يَكُونَ:

فَإِنْ تَوقَّفَ: فَذَلِكَ المُرَجِّحُ، إِنْ كَانَ مِنْ فِعْلِ العَبْدِ - عَادَ التَّقْسِيمُ فِيهِ، وَلا يَتَسَلْسَلُ؛ بَلْ لابُدَّ وَأَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى دَاعِيَةٍ لَيْسَتْ مِنَ العَبْدِ؛ بَلْ مِنَ اللّهِ تَعَالَى؛ وَهُوَ المَقْصُودُ.

وَإِنْ لَمْ يَتوَّقَفْ عَلَى مُرَجِّحٍ - فَقَدْ تَرَجَّحَتِ الفَاعِلِيَّةُ عَلَى التَّارِكِيَّةِ، لا لِمُرَجِّحٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ تَرْجِيحَ أَحَدِ طَرَفَيِ المُمْكِنِ عَلَى الآخرِ: لَوْ جَازَ أَنْ يَكُونَ لا لِمُرَجِّحٍ - لَجَازَ فِي كُلِّ العَالَمِ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ؛ وَحِينَئِذٍ: لا يُمْكِنُ الاسْتِدْلالُ بِحُدُوثِ العَالَمِ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: القَادِرُ -وَحْدَهُ- يَكْفِي فِي تَرْجِيحِ أَحَدِ طَرَفَيِ المُمْكِنِ عَلَى الآخرِ ؟»:

قُلْتُ: قَوْلُ القَائِلِ: «إِنَّمَا تَرَجَّحَ أَحَدُ الطَّرَفَيْنِ عَلَى الآخَرِ؛ لأَنَّ القَادِرَ رَجَّحَهُ» - مُغَالَطَةٌ؛ لأَنَّا نَقُولُ: هَلْ لِقَوْلِكَ: «القَادِرُ رَجَّحَهُ» - مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى كَوْنِهِ قَادِرًا، وَعَلَى

وُجُودِ الأَثَرِ، أَوْ لَيْسَ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِد ؟:

فَإِنْ كَانَ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ - فَحِينَئِذٍ: يَكُونُ صُدُورُ أَحَد مَقْدُورَى القَادر عَنْهُ دُون الآخَر - مَوْقُوفًا عَلَى أَمْرٍ زَائِدٍ؛ وَذَلِكَ هُوَ القِسْمُ الأَوَّلُ الَّذِى بَيَّنَّا أَنَّهُ يُفضِى: إِمَّا إِلى التَّسَلْسُلِ، أَوْ إِلَى مُرَجِّحٍ يَصْدُرُ مِن اللّهِ تَعَالَى.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ - صَارَ مَعْنَى قَوْلِنا: «القَادِرُ يُرَجِّحُ أَحَدَ مَقْدُورَيْهِ عَلَى الآخَرِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ» - أَىْ: أَنَّ القَادِرَ يَسْتَمِرُّ كَوْنُهُ قَادِرًا مُدَّةً مِنْ غَيْرِ هَذَا الأَثَرِ، ثُمَّ إِنَّهُ وُجِدَ هَذَا الأَثر بَعْدَ مُدَّة؛ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْصُلَ لِذَلِكَ القَادِرِ قَصْدٌ إِلَيْهِ، وَمَيْلٌ إِلَى تَكْوِينه؛ وَذَلِكَ مَعْلُومُ الفَسَادِ بالضَّرُورَةِ.

وَمَنْشَأُ المُغَالَطةِ فِى تِلْكَ اللَّفْظَةِ:

هُوَ أَنَّ قَوْلَ القَائِلِ: «القَادِرُ يُرَجِّحُ لِكَوْنِهِ قَادِرا» - يُوهِم أَنَّ هَذَا المَقْدُورَ إِنَّمَا تَرَجَّحَ عَلَى المَقْدُورِ الآخَرِ؛ لأَنَّ القَادِرَ خَصَّهُ بالتَّرْجِيحِ.

وَقَوْلَنَا: «خَصَّهُ بالتَّرْجيحِ» - لاَ يُوهِمُ أَمْرًا زَائِدًا عَلَى مَحْضِ القَادِرِيَّةِ؛ لأَنَّا إِذَا أَثْبَتْنَا أَمْرًا زَائِدًا - فَقَدْ أَوْقَفْنا تَرَجُّحَهُ عَلَى انْضِمَامِ أَمْرٍ آخرَ إِلَى مُجَرَّدِ القَادِرِيَّةِ؛ وَحِينَئِذٍ يَرْجِعُ إِلَى القِسْمِ الأَوَّلِ؛ فَثَبَتَ: أَنَّ هَذَا الكَلامَ مُغَالَطَةٌ مَحْضَةٌ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ عِنْدَ حُصُول تِلْكَ الدَّاعِيَةِ الَّتِى يَخْلُقُهَا اللّهُ تَعَالَى - يَجبُ صُدُورُ الفِعْلِ»؛ فَلأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجبْ صُدُورُ الْفِعْلِ - لَكَانَ: إِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ، أَوْ يَجُوزَ:

فَإِنِ امْتَنَعَ: كَانَتِ الدَّاعِيَةُ مَانِعَةً، لاَ مُرَجِّحَةً.

وَإِنْ جَازَ: فَمَعَ تِلْكَ الدَّاعِيَةِ - يَجُوزُ وُجُودُ الأَثَرِ تَارَةً، وَعَدَمُهُ أُخْرَى؛ فَتَرَجُّحُ الوُجُودِ عَلَى العَدَمِ: إِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى أَمْرٍ زَائِدٍ، أَوْ لا يَتَوَقَّفَ:

فَإِنْ تَوَقَّفَ: لَم تَكُنِ الدَّاعِيَةُ الأُولَى - تَمَامَ المُرَجِّحِ؛ وَكُنَّا قَدْ فَرَضْنَاهَا كَذَلِكَ؛ هَذَا خُلْفٌ.

وَأَيْضًا: فَلأَنَّ الكَلامَ فِى هَذِهِ الضَّمِيمَةِ - كَمَا فِيمَا قَبْلَهَا؛ وَيَلْزَمُ: إِمَّا التَّسَلْسُلُ، أَوْ الانْتِهَاءُ إِلَى تَرَجُّحِ المُمْكِنِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ؛ وَهُمَا مُحَالان - أَوِ الوُجُوبُ؛ وَهُوَ المَطْلُوبُ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ، لَمَّا تَوَقَّفَ فِعْلُ العَبْدِ عَلَى دَاعِيَةٍ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى، وَكَانَ ذَلِكَ الفِعْلُ وَاجِبَ الوُقُوعِ عِنْدَ تِلْكَ الدَّاعِيَةِ - لَزِمَ الجَبْرُ»؛ لأَنَّ - قَبْلَ خَلْقِهَا -: كَانَ الفِعْلُ مُمْتَنِعًا مِنَ العَبْدِ، وَبَعْدَ خَلْقِهَا -: يَكُونُ وَاجِبًا.

وَعَلَى كِلاَ التَّقْدِيرَيْنِ: تَثْبُتُ المُكْنَةُ مِنَ الفِعْلِ وَالتَّرْكِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَمَّا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَتِ التَّكَالِيفُ بِأَسْرِهَا تَكْلِيفَ مَا لا يُطَاقُ»؛ لأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَكُنِ العَبْدُ مُتَمَكِّنًا مِنَ الفِعْلِ وَالتَّرْكِ أَلْبَتَّةَ - كَانَ تَكْلِيفُهُ: تَكْلِيفًا لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مُتَمَكِّنًا مِنَ الفِعْلِ وَالتَّرْكِ؛ وَذَلِكَ هُوَ المَقْصُودُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل تمسك به المصنِّف على نَفْيِ التحسين والتقبيح العقليين فى أول الكتاب وقد شرحناه، وبينا اندفاع ما أورد عليه من الأسئلة الضعيفة، وتوجيه السُّؤال القوى الذى لا دافع له.

وقد طوَّل المصنِّف هذا الدليل، وكرره فى مواضع معتقدًا قوته، وهو ضعيف، وحاصله: أن الفعل الذى ليس باتفاقى؛ كالسقطة والوقعة - يتوقف على داعية وقدرة، وقد سبق تفسير الداعى، وتوقُّفِ الفعل عليه، وتلك الداعية بما فيها مخلوقة لله تعالى؛ دفعًا للتسلسل، وكذا القدرة فهُمَا من الله تعالى.

وعند خلقهما، يجب الفعل على ما تقرر؛ فيلزم أن يكون الفعل وَاجبَ الصدور من العبد؛ بسبب ليس هو منه؛ فيمتنع الصدور من العبد قبل ذلك السبب، والواجب صدوره منه لا قدرة له عليه؛ وكذلك الممتنع. هذا حاصل هذا الدليل وهو ضعيف؛ وذلك لأن القدرة والداعية التى هى الإرادة الخارجة(١) والمقارنة قائمتان به، وقيامهما بمحلهما موجبان لمحلهما [٩١/ب] الاقتدار والاختيار جَزْمًا، وإلا يلزم الجبر؛ لكون وجوب الفعل لازمًا من القدرة والداعية القائمتين به، ولو وجب هذا الجبر، يلزم الجبر فى أفعال الله - تعالى - وذلك مُحَال؛ فهذا الدليل ضعيف، وَقَدْ بَيَّنَّا فى كتاب «القواعد» (٢) أن العبد مَجْبُور على اختياره؛ وهو مختار باعتبار، مجبور باعتبار آخر. لا يقال: «سلمنا لزوم الجَبْرِ عند خلق الداعية والقدرة، ولكن هذا متعذِّرٌ عَقْلاً، ولا نزاع فيه»؛ لأنَّا نقول: قد سبق الجَوَابُ عن هذا، وقد تبين مَحَلُّ النزاع من كلام إمام الحرمين؛ فلا اعتماد على ما نَقَلَهُ غيره.

---

(١) فى «أ»: الجارية.

(٢) فى «ب»: التوعيد.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدليل الخامس: التَّكْلِيفُ: إِمَّا أَنْ يَتَوَجَّهَ عَلَى الْمُكَلَّفِ حَالَ اسْتِوَاءِ الدَّاعِي إِلَى الفِعْلِ وَالتَّرْكِ، أَوْ حَالَ رُجْحَانِ أَحَدِ الدَّاعِيَيْنِ عَلَى الآخَرِ:

فَإِنْ تَوَجَّهَ عَلَيْهِ حَالَ الاسْتِوَاءِ - كَانَ ذَلِكَ تَكْلِيفًا بِمَا لا يُطَاقُ؛ لأَنَّ - حَالَ حُصُولِ الاسْتِوَاءِ - يَمْتَنِعُ حُصُولُ الرُّجْحَانِ؛ لأَنَّ الاسْتِوَاءَ يُنَافِي الرُّجْحَانَ؛ فَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا جَمْعٌ بَيْنَ الْمُتَنَافِيَيْنِ.

وَإِذَا امْتَنَعَ الرُّجْحَانُ - كَانَ التَّكْلِيفُ بِالرُّجْحَانِ تَكْلِيفًا بِمَا لاَ يُطَاقُ.

وَإِنْ تَوَجَّهَ عَلَيْهِ حَالَ الرُّجْحَانِ - فَنَقُولُ: الرَّاجِحُ يَصِيرُ وَاجِبًا، وَالْمَرْجُوحُ مُمْتَنِعًا؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ تَقْرِيرُهُ فِي الدَّلِيلِ الرَّابِعِ.

وَالتَّكْلِيفُ بِالوَاجِبِ مُحَالٌ؛ لأَنَّ مَا يَجِبُ وُقُوعُهُ - اسْتَحَالَ أَنْ يُسْنَدَ وُقُوعُهُ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ، وَإِذَا اسْتَحَالَ أَنْ يُسْنَدَ وُقُوعُهُ إِلَى غَيْرِهِ - اسْتَحَالَ أَنْ يَفْعَلَهُ فَاعِلٌ، فَإِذَا أُمِرَ بِفِعْلِهِ - فَقَدْ أُمِرَ بِمَا لا قُدْرَةَ لَهُ عَلَيْهِ.

وَأَمَّا التَّكْلِيفُ بِالْمُمْتَنِعِ - فَلا شُبْهَةَ فِي أَنَّهُ تَكْلِيفٌ بِمَا لا يُطَاقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل مَبْنى على أن الفعل يتوقف على داعية، وقد سبق تفسير الداعية، وبيان التوقف؛ فنقول: إما أن يتوجه التكليف على المكلف حَالَ استواء الداعى إلى الفعل [والترك]، أو حال رجحان داعية الفعل على داعية الترك.

فإن كان الأول: لزم أن يكون مكلفًا بترجيح الفعل على الترك، حَالَ استواء الداعى إليهما؛ وذلك محال.

وإن كان الثانى - فنقول: مقتضى الداعية الراجحة واجب الصدور من العبد، وإلا لما كانت الداعية راجحة، ومقتضى الداعية المرجوحة ممتنع؛ وذلك لتوقف الفعل على سلامة الداعية عن المعارض الراجح، ويلزم وقوع التكليف إما: بالواجب، أو بالمُحَال، وكل واحد منهما لا يطاق.

هذا شرح هذا الدليل، وهو ضعيف؛ وذلك لأنا لا نسلم الحصر؛ لأنه أهمل قسمًا، وهو حال عدم الداعى.

وبيان ذلك: أن التكليف إما: أن يتوجَّه حَالَ وجود الداعى إلى الفعل، أو الترك، أو

حال عدم الداعي إلى واحد منهما [٩٢/أ]؛ فإن كان الأول، يلزم أن يكون ذلك إما: حال الاستواء، أو حال الرجحان؛ كما ذكره المصنف، وإذا كان حال عدم الداعى - فلا يلزم ما ذكره.

وتوجيه المنع أن نقول: لا نسلِّم أن التكليف إما: حال استواء الداعى، أو حال الرجحان، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت هناك داعية، ونحن نسلم[١] ذلك.

ولا يقال: الأقسام ثلاثة، والفعل عند عدم الداعى مُحَال؛ فلا إشْكَالَ؛ لأنَا نَقُولُ: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك أن لو لم تحدث الداعية[٢] بسبب العلم أو الظن بالتكليف؛ والشاهد واضح، ويرد على هذا الدليل ما أوردناه على الدليل الرابع.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» نقض هذا الدليل بفعل الله تعالى [٣]، وفيه نظر.

لا يقال: زمن ورود التكليف لا يطلب منه الفعل ألبتة، بل فى الزمن الذى يليه؛ وهى الأزمنة المستقبلة، ولم تتعين الأزمنة المستقبلة لوقوع التساوى، ولا للراجحية ولا المرجوحية.

وحينئذ: يختار أنه ورد حَالَةَ التَّسَاوى بالترجيح فى المستقبل، ولا يلزم مُحَال بورود حالة الرجحان، ولا يلزم تَحْصِيلُ الحاصل، ولا الجمع بين المثلين، ولا الجمع بين المتنافيين؛ لأنه أمر فى وقت الرجحان أن يحصِّل مثله فى الزمن المستقبل، وحينئذ لا مُحَالَ؛ فتتوجه حالة المرجوحية، ويكلف بأن يحصل الرُّجْحَانُ فى الزمن المستقبل، ولا استحالة؛ فعلى كل تقدير: لا استحالة، واندفعت الثلاثة[٤]؛ على أنا نقول: هذا غير دافع للثلاثة[٥]؛ وذلك لأنا نقول: الحَالُ التى طلب منه الفعل لا يخلو عن أحد الأمرين:

وهو إما: حال استواء الداعية، أو حال ترجيح إِحْدَى الداعيتين على الأخرى؛ فلم يدفع ما يحيله من صرف الطلب إلى الاستقبال.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيلُ السَّادِسُ: أَفْعَالُ العَبْدِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ التَّكْلِيفُ تَكْلِيفَ مَا لا يُطَاقُ:

---

(١) فى «ب»: لا نسلم.

(٢) فى «أ»: تجوز الداعية.

(٣) فى «أ»: بقول الله تعالى.

(٤) فى «ب»: النكتة.

(٥) فى «ب»: للنكتة.

أَمَّا أَنَّ فِعْلَ العَبْدِ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى: فَلأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَخْلُوقًا لِلْعَبْدِ - لَكَانَ مَعْلُومًا لِلْعَبْدِ، وَلَيْسَ مَعْلُومًا لِلْعَبْدِ؛ فَهُوَ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لَهُ؛ وَتَقْرِيرُهُ فِي كُتُبِنَا الكَلامِيَّةِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ إِذَا كَانَ فِعْلُ العَبْدِ مَخْلُوقًا لِلَّهِ تَعَالَى - كَانَ التَّكْلِيفُ تَكْلِيفًا بِمَا لاَ يُطَاقُ: فِلأَنَّ العَبْدَ قَبْلَ أَنْ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ الفِعْلَ - اسْتَحَالَ مِنْهُ تَحْصِيلُ الفِعْلِ، وَإِذَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ الفِعْلَ - اسْتَحَالَ مِنْهُ الامْتِنَاعُ وَالدَّفْعُ؛ فَفِي كِلْتَا الحَالَتَيْنِ: لا قُدْرَةَ لَهُ؛ لاَ عَلَى الفِعْلِ، وَلا عَلَى التَّرْكِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «هَبْ أَنَّهُ لاَ قُدْرَةَ لَهُ عَلَى الإِيجَادِ؛ وَلَكِنَّ اللَّه تَعَالَى أَجْرَى عَادَتَهُ: بِأَنَّهُ إِذَا اخْتَارَ العَبْدُ وُجُودَ الفِعْلِ - فَاللَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُهُ، وَإِنِ اخْتَارَ عَدَمَ الفِعْلِ - فَاللَّهُ تَعَالَى لاَ يَخْلُقُهُ؛ وَعَلَى هَذَا الوَجْهِ: يَكُونُ العَبْدُ مُخْتَارًا»:

قُلْتُ: ذَلِكَ الاِخْتِيَارُ: إِنْ كَانَ مِنْهُ لاَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى - فَالعَبْدُ مُوجِدٌ لِذَلِكَ الاِخْتِيَارِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْهُ؛ بَلْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى - كَانَ مُضْطَرًّا فِي ذَلِكَ الاخْتِيَارِ؛ فَيَعُودُ الكَلامُ.

الشرح: [٩٢/ب] اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدَّليل مبنى على قاعدة كلامية؛ وهى: أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ومذاهب الناس فى هذه المسألة مشهورة.

واختيار الأشعرى: أن لا تأثير للقدرة الحادثة فى الفعل الصادر من العباد، بل القدرة والداعية مخلوقتان لله تعالى، وكذلك الفعل الحاصل عقيبهما مخلوق لله تعالى؛ فلا تأثير للقدرة القائمة بالعبد فى الأفعال، والخِلاَفُ فى هذه المسألة مع المعتزلة، وجمع من الأشاعرة منهم: القاضى أبو بكر الباقلانى، وأبو إسحاق الإسفراييني. واختيار الأشعرى ما ذكرناه، ويلزم تقرير ذلك فى علم الكلام؛ فالمصنف أشار إلى تقرير هذه المسألة هنا؛ فإنا نتبعه فى ذلك، ونقول: لو كانت أفعال العبد مخلوقة [له]، لكان عالمًا بتفاصيلها، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بَيَانُ الملازمة هو: أنه لو كان موجدًا للأفعال بنفسه، لكان إيجادها بتلك القدرة القائمة به جزمًا، وتلك القدرة صالحة أن يُوجِدَ بها مقدارًا معينًا من الفعل أزيد منه أو أنقص؛ فاختصاصه بإيجاد قدر معين دون غيره - لابد له من قصد واختيار، واختيار الشيء دون الشعور[1] به محال، وهذا معني قوله تعالى: ﴿**أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ**﴾ [الملك:١٤]؛ فقد صحت الملازمة.

---

(١) فى «أ»: المنعقد به.

أما بيان انتفاء اللازم: فذلك لوجهين:

أحدهما: أن النائم والمغشى عليه قد ينقلب من أحد جنبيه إلى الآخر، وليس لـه علـم ولا شعور بكمية تلك الأفعال، ولا بكيفيتها.

وثانيهما: أن من حَرَّكَ أصبعه، فأصبعه مركب من الأجزاء، وهو متحرك على اختيار، والمحرك لأصبعه لا يعلم عدد أجزاء الاختيار، ولا أجزاء أصبعه؛ فليس عالما بتفاصيلها؛ فثبت ان العبد غير موجد لأفعال نفسه؛ فالله - تعالى - موجد فعله، فإن أوجد فيه الفعل، كان الله فاعلا، والعبد محله، وإن لم [٩٣/أ] يوجد فيه الفعل، فليس العبد بمحلٍّ، ولا فاعلا، ولا قدرة للعبد على الفعل، ولا على الترك؛ بمعنى: إن شاء فعل، وإن شاء ترك.

فإن قلت: «وإن قلنا: إنه لا قدرة للعبد على الفعل، ولا على الترك، ولكن الله أجرى عادته: بأنه متى اختار الفعلَ خلق الفعل عقيبه، وإن اختار الترك لا يخلق الفعل».

قلت: هب أن الأمر كذلك، ولكن العبد لا يخلق اختياره؛ لما بينا من لزوم التسلسل، بل الله خالق اختياره؛ فالعبد مضطر فى اختياره له؛ فلا فعل. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]. هذا هو تمام تقرير هذه الحجة، وفيه نظر؛ وذلك لأن لقائلٍ أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنه غير عالم بتفاصيل الفعل الاختيارى، ولعله يشعر بتفاصيله، ولكنه لا يشعر بذلك الشعور؛ وإن شعر به، فلا يثبت ذلك الشعور فى فكره، والشعور بالشىء غير، والشعور بالشعور غير، وبيان ذلك الشعور غير؛ فلا يلزم من نفى الأخيرين نفي الأول، ولا يقال: إن هذا متعذر عَقْلاً، والنزاع فى المتعذر عادة؛ لأنا نقول: قد بَيَّنا سُقُوطَ هذا السؤال؛ فلا نعيده.

قال صاحب «التلخيص»: إن أراد بهذا أنَّ حركة العبد كحركة الجماد والمرتعش - فذلك ممنوع، وإن أراد به أن فعل العبد يستند إلى قدرة وإرادة، وهما مخلوقان لله تعالى - فلا نسلم أن ذلك ينافى إضافة الفعل إلى العبد، وإن أراد به معنى ثالثًا، فلا بُدَّ من بيانه؛ فأما إفادته معنى، فقد بَيَّنَهُ؛ وهو أَنَّ القدرة والداعية مخلوقتان لله تعالى - وكذا الفعل؛ فلا فعل للعبد أصلا.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيلُ السَّابِعُ: الأَمْرُ قَدْ وُجِدَ قَبْلَ الفِعْلِ، وَالقُدْرَةُ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ قَبْلَ الفِعْلِ؛ فَالأَمْرُ قَدْ وُجِدَ لاَ عِنْدَ القُدرَةِ؛ وَذَلِكَ تَكْلِيفُ مَا لا يُطَاقُ:

أَمَّا أَنَّ الأَمْرَ قَدْ وُجِدَ قَبْلَ الفِعْلِ - فَلأَنَّ الكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالإِيمَانِ.

وأَمَّا أَنَّ القُدْرَةَ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ قَبْلَ الفِعْلِ - فَلأَنَّ القُدْرَةَ صِفَةٌ مُتَعَلِّقَـةٌ؛ فَلابُـدَّ لَهَـا مِـنْ مُتَعلَّقٍ، وَالمُتَعَلَّقُ: إِمَّا المَوْجُودُ، وَإِمَّا المَعْدُومُ؛ وَمُحَالٌ أَنْ يَكُونَ المَعْدُومُ هُوَ مُتَعَلَّقَ القُـدْرَةِ؛ لأَنَّ العَدَمَ: نَفْيٌ مَحْضٌ مُسْتَمِرٌّ، وَالنَّفْيُ المَحْـضُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُـونَ مَقـدُورًا، وَالمُسْـتَمِرُّ بِمُتَنِعُ - أَيْضًا - أَنْ يَكُونَ مَقْدُورًا؛ فَالنَّفْيُ [المَحْضُ] المُسْتَمِرُّ أَوْلَى أَلاَّ يَكُونَ مَقْدُورًا.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مُتَعَلَّقَ القُدْرَةِ لاَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ عَدَمًا مَحْضًا - ثَبَتَ أَنَّهُ لابُدَّ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا.

فَلَمَا ثَبَتَ: أَنَّ القُدْرَةَ لابُدَّ لَهَا مِنْ مُتَعَلَّقٍ، وَثَبتَ أَنَّ المُتَعَلَّقَ لابُـدَّ وَأَنْ يَكُـونَ مَوْجُـودًا ثَبَتَ: أَنَّ القُدْرَةَ لا تُوجَدُ إِلاَّ عِنْدَ وُجُودِ الفِعْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل أيضًا مبنـى علـى قـاعدة كلاميـة مختلف [٩٣/ب] فيها بين المتكلمين؛ فلننقل مذاهب المتكلمين فيها، ثم نعطف إلى شرح الدليل المبنى عليها؛ فنقول:

قال إمام الحرمين فى «الشامل»: ما صـار إليـه أهـل الحـق: أن القـدرة الحادثـة تتعلـق بالفعل وقت حدوثه، ولا تتقدم على حدوث الفعل وجودًا.

ثم إذا لم يتقدم وجودها، كيف يخطر للمحصل بعدم تعلقها للفعل وجودًا. صار إلى ذلك الحسين النجار، ومحمد بن عيسى وغيرهما، ثم [مِنْ] بعض الأفاضل من السَّالكين هذا المسلك من يزعم: أن القدرة الحادثة توجب مقدورها.

وقد أنكر شيخنا - رضى الله عنه - ذلك على ما نوضحه ثم هـؤلاء ذهبـوا إلى: أن القدرة المقارنة لمقدورها - تتعلق بمقدور واحد.

وذهب المعتزلة قاطبة والبكرية، وكثير من الزيدية، وطوائف من المرجئة كأبى شمـر(١) وضرار(٢) وحفص الفرد(٣): إلى أن القـدرة يستحيل تعلقهـا بالحـادث، كمـا يستحيل

---

(١) أبو شمر المرجىء القدرى، زعم أن الإيمان هو المعرفة با لله عز وجل والمحبة والخضـوع لـه بـالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثله شىء، ما لم تقم عليه حجة الأنبيـاء عليهـم السـلام فـإذا قـامت الحجة فالإقرار بهم وتصديقهم من الإيمان والمعرفة والإقرار بما جاءوا به من عنـد الله غـير داخـل فى الإيمان الأصلى وليست كل خصلة من خصال الإيمان إيمانـًا ولا بعـض إيمـان، فـإذا اجتمعت كانت كلها إيمانا، وشرط فى خصال الإيمان معرفة العدل: يريد به القدر خيره وشره مـن العبـد؛ من غير أن يضاف إلى البارى تعالى منه شىء. ينظر الملل والنحل (١/١٤٥).

(٢) ضرار بن عمرو الغطفانى: قـاض مـن كبـار المعتزلـة، طمـع برياستهم فـى بلـده، فلـم يدركهـا. فخالفهم، فكفروه وطردوه. وصنف نحو ثلاثين كتابًا، بعضها فى الرد عليهـم وعلى الخوارج،=

تعلقها بالباقى، وإنما تتعلق بالفعل قبل وجوده، والبلخى - وإن وافق أهل الحق فى منع بقاء القدرة - فإنه يصير إلى أن الاستطاعة تتقدم على الفعل، ويوجد مقدورها فى الحالة الثانية .

ومما يجب الإحاطةُ به: أن أهل الحق لم يمنعوا تقدم الاستطاعة على الفعل؛ لقضية ترجع إليها أحكام القدرة، ولكنهم لما علموا وجوب تعلق القدرة بالحادث، وعلموا استحالة بقائها، ولو تقدمت القدرة، لعدمت، ثم يستحيل تعلق المعدوم فى حَالِ الحدوث، ولو سبق إلى وَهْمِ الناظر القول ببقاء القدرة؛ لما كان ضده يوجب القدرة(١) وحكمها فى تقدمها على مقدورها، مع اعتقاد دوامها إلى مقارنة الفعل، وكيف يخفى ذلك، وقدرة القديم أزلية، والمقدورات متأخرة عنها ؟! هذا ما قاله إمام الحرمين فى كتابه الموسوم بـ «الشامل فى أصول الدين»(٢).

وقال فى «البرهان»: ومن أنصف من نفسه، علم [٩٤/أ] أن معنى القدرة: التمكُّن من الفعل، وهذا إنما يعقل قبل الفعل.

وإذ قد شرحنا مَذَاهب النَّاس فى القاعدة المبنىّ عليها الدَّليلُ - فلنشرح الدَّليل، فنقول: الأمر بالفعل مَوْجُود قبل الفعل، والقدرة غَير موجودة قبل الفعل؛ فالمأمور به غير مقدور، وذلك هو المطلوب: أما أن الأمر مَوْجُود قبل الفعل: وذلك لأن الكافر مأمور بالإيمان حال كفره بإجماع الأمة.

وأما أن القدرة غير موجودة فى تلك الحالة: وذلك لأن القُدْرَةَ على الإيمان إنما تُوجَدُ مقارنة للإيمان على أصل الأشاعرة، والدليل عليه: أن القدرة صفة من شأنها التعلُّق بالمقدور، ومتعلق القدرة إما: الموجود، أو المعدوم، والثانى باطل؛ فتعين الأول.

=وفيها ما هو مقالات خبيثة. وشهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضى سعيد بن عبدالرحمن الجمحى فأفتى بضرب عنقه، فهرب، وقيل: إن يحيى بن خالد البرمكى أخفاه. قال الجشمى: من عده من المعتزلة فقد أخطأ، لأنا نتبرأ منه فهو من المجبرة. ينظر الأعلام (٣/٢١٥) لسان الميزان [٣/٣٠٣].

(٣) هو: أبو عمرو المصرى البصرى: من أكابر المجبرة، وأصحاب أبي يوسف. وروى ابن حاتم من طريق أبيه فى آداب الشافعى ومناقبه ص ١٩٢ قال «اجتمَع حَفصٌ الفَرْدُ، ومِصْلاقٌ الإبَاضِىُّ عندَ الشافعىِّ: فى دارِ الجَرَوِىِّ (يَعنِى: بِمِصرَ)؛ فاخْتَصَما فى الإيمان؛ فاحْتَجَّ مِصْلاقٌ فى الزِّيادةِ والنُّقْصَانِ، واحْتَجَ حَفصٌ الفَردُ: فى أنَّ الإيمانَ: قول. فعَلاَ حَفصٌ الفَردُ عَلَى مِصلاق. وقَوِىَ عليه؛ وَضَعفَ مِصلاقٌ. «فحَمِىَ الشافعىُّ، وتَقَلَّدَ المسألَةَ: على أنَّ الإيمانَ: قولٌ وعملٌ، يَزِيدُ وَيَنقُصُ. فطَحَنَ حَفصًا الفَردَ، وَقَطَعه». وينظر: الفهرست ٢٢٥، والجواهر المضية ٢/١٤٢، والكواكب السيارة ١٦٧، واللسان ٣/٣٣٠.

(١) فى «أ»: موجب القدرة.

(٢) ينظر الشامل (١/٣٦).

بيان بُطْلَان الثَّانى: أن المَعْدُوم نفى محض مستمر، والنفى المَحْضُ يستحيل أن يكون مقدورًا؛ بمعنى: أنه يحصل بقدرة ما بالضرورة، والنفى المستمر أظهر استحالة؛ فتعيَّن أن يكون متعلّق(١) القدرة هو الموجود، وقبل صدور الفعل من المكلف لا وجود للفعل قطعًا؛ فلا قدرة على الفعل قبل الفعل؛ فثبت أن الأمر بالفعل موجود قبل الفعل، ولا قدرة على الفعل قبل الفعل. وبيان ذلك: رد الدليل المذكور إلى صورة من صور البرهان فنقول: لو صدقت المقدمتان المذكورتان، لزم التكليف بغير المقدور؛ على ما بينا، والملزوم واقع، على ما قررنا؛ فاللازم واقع.

واعلم: أن هذا الدليل فاسد؛ وبيانه من وجهين:

الأول: أن نقول: لا نسلّم أن القدرة صفة متعلقة، بل هى صفة من شأنها التعلُّق، ولها صلاحية التعلق؛ فتارة تكون متعلّقة بالفعل، وتارة لا تكون متعلّقة بالفعل، بل لها صلاحية التعلُّق؛ فلو كانت متعلقة بالفعل، لزم قِدَمُ العالم؛ وهو محال.

الثانى [٩٤/ب]: النقض بالقدرة الأزلية، وقد نبه المصنِّف على هذا الوجه.

قال صاحب «التلخيص»: صفة القدرة صفة متعلقة - مسلم؛ ولكن قوله: لا يجوز أن يكون متعلقها المعدوم - ممنوع، بل المعدوم يصلح أن يكون متعلق القدرة بأن يخرجه من العدم إلى الوجود، والموجود أيضًا يصلح أن يكون متعلق القدرة بأن يعدمه، أو يغيره من حال إلى حال، والتعلق أمر ذهنى(٢) يجوز حصوله بين موجودين ومعدومين، وبين موجود ومعدوم، ثم نقول: لو صح ما ذكره؛ يلزم سَلْبُ القدرة الأزلية؛ وهو محال.

واعلم: أن ما ذكره فاسد، وبيان فساده يظهر من شرحنا لكلام المُصَنِّفِ.

وأما النقض المذكور: فقد أورده المصنف على نفسه، وهو وارد، ولا جَوَابَ له.

لا يقال: الفعل لم يطلب منه زمن الأمر، بل فى المستقبل بعده، وذلك الزمان زمان القدرة؛ وهذا لأن الأوامر لا تتعلّق إلا بالأزمنة المستقبلة؛ لأنا نقول: إذا تعلق الطلب بالمكلف حقيقة، فهو مكلف به؛ فلو قال: «افعل كذا» - فإن فهمه(٣) للخطاب يلزمه فى الحال، ولا يجوز تأخيره إلى المستقبل.

وتحقيق هذا: أن أمر الله - تعالى - صفة قائمة به، وصفته متنزهة عن أن يحيط بها

---

(١) فى «أ»: مطلق القدرة.

(٢) فى «ب»: أمر نسبى.

(٣) فى «ب»: فهمك.

زمان، والمكلف فى زمان: فإن كان الأمر مطلقًا لزمه فعله فى ذلك الزمان، وإن كان مؤقتًا، يلزمه فعله فى ذلك الزمان، والمطلق يتفرع على قولنا: الأمر هل يقتضى الفور، أم لا ؟.

فهذا هو التحقيق، وأما أن الأمر بالشىء لا يقع إلا فى الأزمنة المستقبلة - فلا. فاعلم ذلك والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيلُ الثَّامِنُ: العَبْدُ، لَوْ قَدرَ عَلَى الفِعْلِ - لَقَدَرَ عَلَيْهِ: إِمَّا حَالَ وُجُودِهِ، أَوْ قَبْلَ وُجُودِهِ:

وَالأَوَّلُ مُحَالٌ؛ وَإِلاَّ لَزِمَ إِيجَادُ المَوْجُودِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَالثَّانِى مُحَالٌ؛ لأَنَّ القُدْرَةَ - فِى الزَّمَانِ المُتَقَدِّمِ -: إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهَا أَثَرٌ فِى الفِعْلِ، أَوْ لا يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ لَهَا أَثَرٌ فِى الفِعْلِ - فَنَقُولُ:

تَأْثِيرُ القُدْرَةِ فِى المَقْدُورِ - حَاصِلٌ فِى الزَّمَانِ الأَوَّلِ، وَوُجُودُ المَقْدُورِ - غَيْرُ حَاصِلٍ فِى الزَّمَانِ الأَوَّلِ؛ فَتَأْثِيرُ القُدْرَةِ فِى المَقْدُورِ - مُغَايِرٌ لِوُجُودِ المَقْدُورِ.

وَالمُؤَثِّرُ: إِمَّا أَنْ يُؤَثِّر فِى ذَلِكَ المُغَايِر حَالَ وُجُودِهِ، أَوْ قَبْلَهُ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مُوجِدًا لِلْمَوْجُودِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِى: كَانَ الكَلامُ فِيهِ كَمَا تَقَدَّمَ؛ وَلَزِمَ التَّسَلْسُلُ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا أَثَرٌ فِى الزَّمَانِ المُتَقَدِّمِ وَثَبَتَ - أَيْضًا -: أَنَّهُ لَيْسَ لَهَا فِى الزَّمَانِ المُقَارِنِ لِوُجُودِ الفِعْلِ أَثَرٌ -: اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ لَهَا أَثَرٌ فِى الفِعْلِ أَلْبَتَّةَ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا أَثَرٌ أَلْبَتَّةَ - اسْتَحَالَ أَنْ تَكُونَ لِلْعَبْدِ قُدْرَةٌ عَلَى الفِعْلِ أَلْبَتَّةَ.

وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذَيْنِ الوَجْهَيْنِ لاَ نَرْتَضِيهِمَا؛ لأَنَّهُمَا يُشْكِلاَنِ بِقُدْرَةِ البَارِى - جَلَّ جَلالُهُ - عَلَى الفِعْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل بناه المصنِّف على المذهبين؛ فقال: لا قدرة للعبد أصلاً على الفعل، ولو قدر عليه لقدر عليه: إما حال وجوده، وهو محال لكونه إيجادا [٩٥/أ] للموجود، أو قبل وجوده، والثانى محال؛ لأن القدرة فى الزمان المتقدم على وجود الأثر: إما أن يكون لها أثر فى الفعل أو لا؛ فإن لم يكن لها أثر

في الزمان المقارن - فلا أثر للقدرة أصلاً، وهو محال، وإن كان لها أثر في الزمن المتقدم - فلها تأثير في الفعل؛ لأن الأثر بدون التأثير محال.

فنقول: التأثير قبل وجود الفعل موجود، وأثره وهو الفعل غير موجود؛ فوجود الأثر غير تأثير المؤثر ممكن الوجود وإلا لكان واجب الوجود، وهو مُحَالٌ؛ للبُرهَان الدَّالِّ على كونه واجب الوجود؛ فيفتقر التأثير إلى مؤثر، والمؤثر في التأثير، ولابد له من تأثير، وذلك التأثير ممكن؛ فيفتقر إلى تأثير آخر؛ فيلزم التسلسل وهو محال؛ فثبت أنه لا قُدْرَةَ للعبد أصلاً؛ سواء قلنا: القدرة على الفعل مقارنة؛ على ما هو مذهب الأشعري، أو مقدَّمة على الفعل؛ كما هو مذهب المعتزلة؛ على ما بينا من تفصيل المَذَاهب.

واعلم: أن هذه شبهة؛ وهي من المغالطة؛ لكونها نافية للقدرة شاهدًا وغائبًا؛ فنقول: قال: حلُّها: أن نقول: لم لا يجوز أن يقدم على الفعل زمن الوجود؟؛

قوله: «إن ذلك إيجاد الموجود» - قلنا: ماذا يعْنى به ؟:

إما أن يعنى به أنه إيجاد الموجود بدون هذا الإيجاد، أو يعنى به أنه إيجاد الموجود بهذا الإيجاد، أو يعنى به شيئًا آخر -: الأول ممنوع، بل هو إيجاد الشيء الذى وجد بهذا الإيجاد وبهذا التأثير؛ بحيث لولا هذا التأثير لما وجد، وإن أراد به الثاني، فهو مسلم، ولا امتناع فيه؛ لأن الأثر لابد وأن يوجد مع المؤثِّر فيه زمانًا، وإن أراد به معنى ثالثًا فلابد من بيانه. هذا ما قاله صاحب «التلخيص» في حل(١) هذه المُغَالطة، ولا بأس به.

ويمكن أن يقال في حلها: إنَّ الماهية الممكنة لا يمكن إيجادها موجودًا معها وجودها، وإلا يلزم إيجاد الموجود، ولا يمكن إيجادها معها عدمها، وإلا يلزم الجمع بين الموجود والمعدوم، وإنما يمكن إيجاد الماهية الممكنة من حيث هي هي، مع قطع النظر عن وجودها حالة [٩٥/ب] الإيجاد [أو حالة الإعدام].

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: الإيجاد زمن وجودها يعسر فيه وجودها، والإيجاد زمن العدم قد يعسر فيه العَدَمُ، وقد بينا استحالة إيجاد الماهية الممكنة موجودًا(٢) معها أحد الأمرين؛ وكذلك إيجاد الفعل حال وجود الفعل، وإيجاد الفعل حال عدم الفعل، بل إيجاد الفعل من حيث هو هو مع قطع النظر عن الحالين؛ وهذا لأن الشيء قد يكون ممكنًا؛ نظرًا إلى ذاته من حيث هي هي؛ فيقال: هو ممكن الوجود؛ نظرًا إلى ذاته؛ فيمكن إيجاده نظرًا إلى ذاته، ثم قد يقترن به مانع، أو ينتفي شرط إيجاده؛ فلا يمكن إيجاده لا

---

(١) في «ب»: حد.

(٢) في «أ،ب»: مأخوذًا.

لاستحالته فى ذاته، بل لعارض من خارج(١)، وبيان(٢) تقرير ما ذكرنا على قول من قال: «إن الوجود علة (٣) الماهية»؛ وكذلك على قول نافيه. فليتأمل الناظر هذا الموضع.

فإن قيل: قد علم من أصل الأشاعرة: أن القدرة على الفعل مقارنة للفعل، وقد تبين فَسَادُ ما عول عليه المصنف فى تقرير هذا الأصل؛ فما المعتمد فى ذلك؟

قلنا: قد سَبَقَ أن إمام الحَرَمَيْنِ قد اختار فى «البرهان»: أن القدرة على الفعل قبل الفعل.

وقد عول فى كتاب «الشَّامل» فى تقرير هذه القاعدة على نُكْتَة(٤)، فلنذكرها:

قال الإمام: القدرة من الصفات المتعلقة، ولابد لها من متعلق، ومن خالف من متأخرى المعتزلة فسوغ علمًا لا معلوم له - لم يخالف فى أبواب القدرة، فالقدرة إذن متعلقة بمقدورها، ومن أحال تعلقها بالمقدور حال حدوثه فقد نفى تعلقها.

والدَّلِيلُ على ذلك: أننا إذا فرضنا حالتين، فقدَّرنا فى الحالة الأولى قدرة حادثة، ثم قدَّرنا فى الحالة الثانية وجود المقدور وحدوثه - فالخصم يمنع وجود المقدور فى الحالة الأولى، ويمنع التعلق بالمقدور فى الحالة الثانية، والحالتان متعاقبتان على ما صورناهما؛ فلم يَبْقَ لتعلق القدرة وَجْهٌ معقول، هذا ما عول [٩٦/أ] عليه إمام الحرمين فى «الشامل»(٥)وفيه أبحاث دقيقة(٦) أعرضنا عن ذكرها؛ حذرًا من الإطناب، والأصحاب بنوا هذه القاعدة على: أن القدرة عرض، والعرض لا يبقى(٧) زمانين، والقدرة مقارنة للفعل والحق: أن يحال بيان هذه القاعدة على علم الكلام لتتعلم فى هذا الفن؛ والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيلُ التَّاسِعُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِمَعْرِفَتِهِ فِى قَوْلِهِ: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِله إِلاَّ اللَّهُ**﴾ [مُحَمَّدٌ: ١٩]؛ فَنَقُولُ: إِمَّا أَنْ يَتَوَجَّهَ الأَمْرُ عَلَى العَارِفِ بِاللَّهِ تَعَالَى، أَوْ عَلَى غَيْرِ العَارِفِ بِهِ:

---

(١) فى «أ،ب»: لمعارض من خارج.

(٢) فى «أ»: سيأتى.

(٣) فى «أ»: على.

(٤) فى «ب»: ثلاثة.

(٥) ينظر الشامل (١/ ٨٠).

(٦) فى «ب»: ضيقة.

(٧) فى «ب»: لا ينفى.

وَالأَوَّلُ مُحَالٌ؛ لأَنَّهُ يَقْتَضِي تَحْصِيلَ الحَاصِلِ، وَالجَمْعَ بَيْنَ المِثْلَيْنِ؛ وَهُمَا مُحَالاَن.

وَالثَّانِي مُحَالٌ؛ لأَنَّ غَيْرَ العَارِفِ بِاللّهِ تَعَالَى: مَا دَامَ يَكُونُ غَيْرَ عَارِفٍ بِاللّهِ تَعَالَى - اسْتَحَال أَنْ يَكُونَ عَارِفًا بِأَنَّ اللّهَ تَعَالَى أَمَرَهُ بِشَيءٍ؛ لأَنَّ العِلْمَ بِأَنَّ اللّهَ تَعَالَى أَمَرَهُ بِشَيْءٍ - مَشْرُوطٌ بِالعِلْمِ بِاللّهِ تَعَالَى.

وَمَتَى اسْتَحَالَ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّ اللّهَ تَعَالَى أَمَرَهُ بِشَيْءٍ - كَانَ تَوْجِيهُ الأَمْرِ عَلَيْهِ فِي هَذِهِ الحَالَةِ تَوْجِيهًا لِلأَمْرِ عَلَى مَنْ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَعْلَمَ ذَلِكَ الأَمْرَ؛ وَذَلِكَ عَيْنُ تَكْلِيفِ مَا لاَ يُطَاقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى أن تكليف ما لا يُطَاقُ واقع؛ والدليل عليه أنَّ الله أمر بمعرفته؛ والدليل عليه قوله تعالى: **﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ﴾** [محمد:١٩].

وإذا ثبت ذلك، فنقول: ذلك الأمر: إما أن يتوجه نحو العارف بالله، أو يتوجه نحو الجاهل بالله، والأول لا يخلو: إما أن يكون أمرًا بعين ما يعلمه، أو بمثله؛ لاستحالة أن يكون أمر العالم بالله بالعلم به - أمرًا بما هو خلاف العلم: فإن كان الأول، يلزم الأمر بتحصيل الحاصل؛ وهو محال.

وإن كان الثاني، يلزم الجمع بين المثلين؛ وهو مُحَال.

هذا كله: إذا كان ذلك الأمر متوجهًا نحو العارف بالله.

أما إذا كان الأمر متوجهًا نحو الجاهل بالله - فهو أمر بالمُحَال أيضًا؛ وذلك لأن الجاهل بالله لا يعرف أمر الله بدون معرفته، وإذا استحال أن يعرف أمر الله، كان توجيه الأمر عليه توجيهًا لأمر الله على من يستحيل أن يعرف أمر الله، ومن يستحيل عليه معرفة أمر الله، استحال منه امتثال أمر الله، وقد أمر بالامتثال؛ وذلك هو تَكْلِيفُ ما لا يُطَاقُ. واعلم: أن هذا الدَّليل ضعيف، وبيانه من وجهين:

الأول: أن الآية أمر بمعرفة وحدانية الله، وذلك غير الأمر بمعرفته.

الثاني: أنه لو كان أمرًا بمعرفة الله - تعالى - فلا استحالة [٩٦/ب] في توجيهه نحو العارف بالله تعالى؛ وذلك لأن المعرفة على مراتب؛ أولها وأجلها معرفة الله - تعالى - بنفسه، وتقابلها معرفة أول مخلوقاته به؛ بحيث لا يتصور أن يكون أقل من تلك المعرفة؛ لأنا نفرض الكلام في قدر لو نقص ذلك القدر لكان جاهلًا بالله، وبين المرتبتين مراتب

كثيرة. وإذا ثبتت هذه المقدمة، جاز أن يكون ذلك الأمر متوجهًا نحو العارف با لله؛ بمعنى: أنه حصل له مرتبة من المعارف الإلهية، وهو عادم غيرها؛ فيكون الأمر متوجهًا نحو العارف با لله بتحصيل مرتبة من مراتب العلم ليست حاصلة عنده، ولا يلزم من ذلك مُحَال أصلاً.

ومن الناس من منع المقدمة القائلة: «بأن من لا يعرف أمر ا لله، استحال منه امتثال أمر ا لله»؛ وهو منع فاسد؛ لأن المراد: معرفة ا لله بوجه من الوجوه، ومن لا يعرفه بوجهٍ ما، لا يعرف أمره، ومن لا يعرف أمره، اسْتَحَالَ منه امتثال أمره بالضرورة؛ فهذه المقدمة ضرورية.

قال المصنف – رحمه ا لله تعالى –: الدَّلِيلُ الْعَاشِرُ: أَنَّ الأَمْرَ بالنَّظَرِ وَالفِكْرِ وَاقِعٌ فِى قَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿قُلِ انْظُرُوا﴾** [يُونُسُ: ١٠١]، وَفِى قَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿أَوَ لَمْ يَتفَكَّرُوا﴾** [الأَعْرَافُ: ١٨٤]؛ وَذَلِكَ أَمْرٌ بِمَا لا يُطَاقُ:

بَيَانُهُ: أَنَّ تَحْصِيلَ التَّصَوُّرَاتِ غَيْرُ مَقْدُور، وَإِذَا لَمْ تَكُنِ التَّصَوُّرَاتُ مَقْدُورَةً – لَمْ تَكُنِ القَضَايَا الضَّرُورِيَّةُ مَقْدُورةً، وَإِذَا لَمْ تَكُنِ القَضَايَا الضَّرُورِيَّةُ مَقْدُورةً – لَمْ تَكُنِ القَضَايَا النَّظَرِيَّةُ مَقْدُورةً، وَإِذَا لَمْ تَكُنْ هَذِهِ الأَشْيَاءُ مَقْدُورةً – لَمْ يَكُنِ الفِكْرُ وَالنَّظَرُ مَقْدُورًا:

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ التَّصَوُّرَاتِ غَيْرُ مَقْدُورَةٍ»؛ لأَنَّ القَادِرَ، إِذَا أَرَادَ تَحْصِيلَهَا: فَإِمَّا أَنْ يُحَصِّلَهَا حَالَ مَا تَكُونُ التَّصَوُّرَاتُ خَاطِرَةً بِبَالِهِ، أَوْ حَالَ مَا لاَ تَكُونُ تِلْكَ التَّصَوُّرَاتُ خَاطِرَةً بِبَالِهِ:

فَإِنْ كَانَتْ خَاطِرَةً بِبَالِهِ – فَتِلْكَ التَّصَوُّرَاتُ حَاصِلَةٌ؛ فَتَحْصِيلُهَا يَكُونُ تَحْصِيلاً لِلْحَاصِلِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ خَاطِرَةٍ بِبالِهِ – كَانَ الذِّهْنُ غَافِلاً عَنْهَا، وَمَتَى كَانَ الذِّهْنُ غَافِلاً عَنْهَا – اسْتَحَالَ مِنَ القَادِرِ أَنْ يُحَاوِلَ تَحْصِيلَهَا؛ وَالعِلْمُ بِذَلِكَ ضَرُورِىٌّ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهَا مُتَصَوَّرَةٌ مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ؛ فَلاَ جَرَمَ: يُمْكِنُهُ أَنْ يُحَصِّلَ كَمَالَهَا ؟»:

قُلْتُ: لَمَّا كَانَتْ مُتَصَوَّرَةً مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ: فَالوَجْهُ المُتَصَوَّرُ – مغَايِرٌ لِمَا لَيْسَ بِمُتَصَوَّرٍ؛ فَهُمَا أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا: مُتَصَوَّرٌ بِتَمَامِهِ، وَالآخَرُ: غَيْرُ مُتَصَوَّرٍ بِتَمَامِهِ؛ وَحِينَئِذٍ: يَعُودُ الْكَلامُ المُقَدَّمُ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ التَّصَوُّرَاتِ، إِذَا لَمْ تَكُنْ مَقْدُورَةً - كَانَتِ الْقَضَايَا الْبَدِيهِيَّةُ غَيْرَ مَقْدُورَةٍ»؛ لأَنَّ تِلْكَ التَّصَوُّرَاتِ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ مُجَرَّدِ حُضُورِهَا فِي الذِّهْنِ حُكْمُ الذِّهْنِ بِنِسْبَةِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ بِالنَّفْيِ أَوْ بِالإِثْبَاتِ، أَوْ لاَ يَلْزَمُ: فَإِنْ لَمْ يَلْزَمْ - لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْقَضَايَا عُلُومًا يَقِينِيَّةً؛ بَلْ تَكُونُ اعْتِقَادَاتٍ تَقْلِيدِيَّةً.

وَإِنْ لَزِمَ - فَنَقُولُ: حُصُولُ تِلْكَ التَّصَوُّرَاتِ لَيْسَ بِاخْتِيَارِهِ؛ وَعِنْدَ حُصُولِهَا: فَتَرَتُّبُ تِلْكَ التَّصْدِيقَاتِ عَلَيْهَا لَيْسَ بِاخْتِيَارِهِ؛ فَإِذَنْ: حُصُولُ تِلْكَ الْقَضَايَا الْبَدِيهِيَّةِ لَيْسَ بِاخْتِيَارِهِ؛ وَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْقَضَايَا الْبَدِيهِيَّةَ، إِذَا لَمْ تَكُنْ بِاخْتِيَارِهِ لَمْ تَكُنِ الْقَضَايَا النَّظَرِيَّةُ بِاخْتِيَارِهِ»؛ وَذَلِكَ لأَنَّ لُزُومَ هَذِهِ النَّظَرِيَّاتِ عَنْ تِلْكَ الضَّرُورِيَّاتِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا، أَوْ لا يَكُونَ:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا - لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ اسْتِدْلالاً يَقِينِيًّا؛ لأَنَّا إِذَا اسْتَدْلَلْنَا بِدَلِيلٍ مُرَكَّبٍ مِنْ مُقَدِّمَاتٍ، وَلَمْ يَكُنِ الْمَطْلُوبُ وَاجِبَ اللُّزُومِ عَنْ تِلْكَ الْمُقَدِّمَاتِ: كَانَ اعْتِقَادُ وُجُودِ ذَلِكَ الْمَطْلُوبِ - فِي هَذِهِ الْحَالَةِ -: اعْتِقَادًا تَقْلِيدِيًّا، لا يَقِينِيًّا.

وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ وَاجِبًا - فَنَقُولُ: قَبْلَ حُصُولِ تِلْكَ الْمُقَدِّمَاتِ الْبَدِيهِيَّةِ - امْتَنَعَ حُصُولُ هَذِهِ الْقَضَايَا الاسْتِدْلالِيَّةِ، وَعِنْدَ حُصُولِ تِلْكَ الْبَدِيهِيَّاتِ - يَجِبُ حُصُولُ هَذِهِ الاسْتِدْلالِيَّاتِ؛ فَإِذَنْ: هَذِهِ الاسْتِدْلالِيَّاتُ فِي جَانِبَيِ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ - لاَ تَكُونُ بِاخْتِيَارِ الْمُكَلَّفِ.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا: ثَبَتَ أَنَّ التَّكْلِيفَ بِهَا - تَكْلِيفٌ بِمَا لَيْسَ فِي الْوُسْعِ.

فَهَذَا مَجْمُوعُ الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدَّليل واضح، ونزيده إيضاحًا؛ فنقول: النظر مأمور به، وهو غير مقدور، والمراد بالنظر: الفكر، وقد سبق بَيَانُ الفكر بحده في علم المنطق الموضوعِ في أول الشرح؛ فلا نعيده.

أما أن النظر مأمور به: فذلك كقوله تعالى: ﴿**قُلِ انْظُرُوا**﴾ [يونس: ١٠١]، وكقوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا**﴾ [الأعراف: ١٨٤] فساقه مَسَاقَ اللوم والتوبيخ؛ وذلك يَدُلُّ على أن مَنْ لم يتفكر، فقد ترك المأمور به؛ فثبت أن النظر مأمور به.

وأما أنه غَيْرُ مقدور: فذلك لأن التصورات غير مقدورة، أى: غير مكتسبة؛ لأن الذهن[١]: إما أن يكون له شعور بذلك التصور، أَوْ لا: فإن كان، فذلك التصور حاصل، وتحصيل الحاصل محال.

وإن لم يكن له به شعور بوجه ما، استحال تحصيله؛ لأن ما [لا][٢] شعور للنفس [٩٧/أ] به ألبتة، استحال طلبه، وما استحال طَلَبه، استحال تحصيله؛ ولا يقال: لم لا يجوز أن يكون مشعورًا به من وجه دون وجه؟ وتوجيه هذا المنع: لا نسلم الحَصْرَ:

وَسَنَدُ المَنْعِ: أن التصور: إما أن يكون مشعورًا به مطلقًا أو لاَ يكون مشعورًا به مطلقًا، أو يكون مَشْعُورًا به من وَجْهٍ دون وَجْهٍ؛ لأنا نقول: القسم الثالث باطل جزمًا؛ بعين ما مر.

واعلم: أن المصنف قد أورد على نفسه فى «المحصَّل» سؤالاً؛ فقال: نحن نجد من أنفسنا طلب ماهية الروح، والملكة، والنفس. وأجاب عنه؛ بأن ذلك: إما طلب تفسير اللفظ، أو طلب البرهان على وجود التصور؛ وكلاهما تصديق، وهذا الجواب فاسد يعلم الإنسان فساده بالرجوع إلى وجدانه. فثبت أن التصورات غير مقدورة ومكتسبة، ويلزم من ذلك ألاَّ تكون التصديقات البديهية مكتسبة مقدورة؛ لأن التصورات إما: أن تكون بحالة يلزم من حضور بعضها مع البعض فى الذهن الجزم بحصول النسبة التصديقية، أَوْ لا: لا سبيل إلى الثانى، وإلا لم تكن علومًا بديهية[٣]، بل اعتقادات تقليدية؛ فتعين الأول؛ فثبت أن التصديقات البديهية غير مقدورة، وإذا لم تكن التصديقات البديهية مقدورة - لا تكون التصديقات النظرية مقدورة؛ لأن لزوم النظريات عن البديهيات: إما أن يكون واجبًا، أو لا يكون؛ فإن لم يكن واجبًا، لم يكن ذلك استدلالاً مفيدًا لليقين جَزْمًا، وإن كان لازمًا فنقول: النَّظريات واجبة الحُصُول عند حصول البديهيات، ممتنعة الحصول عند عدمها؛ فلا قدرة على تحصيل النظريات؛ ولا اختيار له فى اكتسابها؛ بمعنى: أَنَّهُ إن شاء اكتسبها، وإن شاء ترك اكتسابها. هذا هو بسط ما قاله المصنف، وهو فاسد؛ وبيان فساده من وجوه ثلاثة: الأول: أنه يجوز أن يكون الشىء متصورًا بعارض من عوارضه [٩٧/ب]؛ فيثبت الشعور بذلك العارض، فيطلب الكنه، ويجوز أن يكون عارض من عوارضه معلومًا؛ فتطلب بقية عوارضه بسبب الشعور بذلك العارض.

---

(١) فى «ب»: المذهب.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «أ»: نفسية.

الثاني: أنا لا نسلم أن تلك التصورات البديهية إن لم تكن بحيث يلزم من مجرد حضورها فى الذهن حكم الذهن بالنسبة التصديقية بينهما - لا تكون تلك القضايا علومًا بديهية؛ وهذا لجواز ألا يلزم من مجرد تصور طرفيها - جزم الذهن بالنسبة التصديقية، وتكون علومًا يقينية نظرية، والنظريات بأسرها كذلك.

الثالث: أن حضور المقدمات فى الذهن - كيف كانت - لا توجب حصول النتيجة، بل لابد من ترتيب خاصٍ، والترتيب الخَاصّ مقدور. وإذا عرفت ذلك، أمكنك توجيه المنع على أى قسم شئت من قسمى الترديد.

واعلم: أنه قد تبين ضعف جميع ما استدلَّ به المصنف فى هذه المسألة، وقد بينا ذلك بيانًا شافيًا.

والحق: أن التكليف بالمستحيل لذاته غير واقع، بل هو [غير][1] جائز، والدَّليل عليه ما نبهنا عليه؛ وهو: أن قيام حقيقة الطَّلب النفسانى بالعالِم باستحالته طلبًا متعلِّقًا بالمستحيل لذاته، بل وبغيره - يكون حال العلم باستحالته محالاً، والقضية بديهية، ومن راجَع نفسه وأنصف نفسه، علم صحة ما ذكرناه، اللهم إلا أن يقال: حقيقة الطلب غائبًا غيرُ حقيقة الطلب شاهدًا. فإن قيل ذلك، فقد فسدت قاعدة كلام النفس وإثباتها لله - تعالى - وفيه تفصيل وقد سبق بيانه.

خاتمة: اعلم: أن صاحب «التنقيح» اختار جواز التكليف بالمُحَال، واحتجَّ عليه بأنَّ الطَّلب الذى هو مَاهِيَّةُ التكليف - ليس من جنس المتعلق، ولا تعلقه تعلق التأثير؛ كتعلق القدرة؛ بدليل صحة التعلُّق بالمعدوم، وبغير المعين؛ فجاز تعلُّقه بالمُحَال كالعلم، هذا ما احتجَّ به، وهو ضعيف؛ لأنه قياس فى المطالب العلمية، وهو لا يفيد [٩٨/أ] العلم، بل لا يفيد الظن، إلاَّ إذا بين أنَّ الحكم مُعَلَّل بكذا، وهو مشترك بين الصورتين؛ وذلك متعذِّر، والله أعلم بالصواب .

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

قَالَ أَكْثَرُ أَصْحَابِنَا، وَأَكْثَرُ المُعْتَزِلَةِ: الأَمْرُ بِفُرُوعِ الشَّرَائِعِ لاَ يَتَوَقَّفُ عَلَى حُصُولِ الإِيمَانِ.

وَقَالَ جُمْهُورُ أَصْحَابِ أَبِى حَنِيفَةَ - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ -: يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ؛ وَهُوَ قَوْلُ الشَّيْخِ أَبِى حَامِدٍ الإِسْفَرَايِينِىِّ مِنْ فُقَهَائِنَا.

---

(١) سقط فى «ب».

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: تَتَنَاوَلُهُمُ النَّوَاهِي دُونَ الأَوَامِرِ؛ فَإِنَّهُ يَصِحُّ انْتِهَاؤُهُمْ عَنِ الْمَنْهِيَّاتِ، وَلاَ يَصِحُّ إِقْدَامُهُمْ عَلَى الْمَأْمُورَاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل مَذَاهِبَ العلماء فى هذه المسألة، ثم نعطف بعد ذلك على شرح المتن؛ فنقول:

قال إمام الحَرَمَيْنِ[١]: ذهب بعض أصحاب أبى حنيفة: إلى أن الكُفَّارَ غَيْرُ مخاطبين بفروع الشريعة[٢].

وظاهر مذهب الشافعي: أنهم مخاطبون بها. وفَصلَ فاصلون بين المأمورات والمنهيات؛ فقالوا: هم مُخَاطبون معاقبون على ارتكاب المنهيات، غير معاقبين على ترك المأمورات. ثم نقل الإمام أن الخلاف واقع فى جواز المخاطبة عقلاً، ثم فى وقوع ذلك إن ثبت جوازه. ثم قال: والتحقيق فى ذلك كله عندى: أن الكافر فى حال كفره[٣] - يستحيل أن يخاطب بإنشاء فَرْع على الصحة؛ وكذلك القَوْلُ فيما ينفع آخرًا من العقائد فى حق مَنْ لم يصح عقده فى الأوائل؛ وكذلك المحدِث يستحيلُ أن يُخَاطب بإنشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحَدَثِ، ولكن هؤلاء مُخَاطَبونَ بالتوسُّل إلى ما يقع آخرًا بإيقاع مشروط قبل وُقُوعِ الشرط، ولكن إذا انقضى من الزمان ما يَسَعُ الشرط والمشروط، والأوائل والأواخر - فلا يمتنع أن يعاقب الممتنع على حُكْمِ التكليف معاقبةَ من خالف أمرًا ما توجه عليه ناجزًا؛ فمن أبى ذلك، قضى عليه قاطع العقل بالفساد، ومن جوز تَنْجيزَ الخطاب بإيقاع المشروط قبل وجود الشرط - فقد سوغ تكليف ما لا يُطَاق، ومن أراد أن يفرق بين الفروع، وبين أواخر العقائد، وبين صلاة المحدث - فهو مبطل قطعًا.

وقد نقِلَ عن أبي هاشم؛ أنه قال: ليس المحدث مخاطبًا بالصلاة [٩٨/ب]، ولو

---

(١) ينظر البرهان (١٠٧/١).

(٢) ينظر: البحر المحيط للزركشى ٣٦/٣، التمهيد للأسنوى ص٣٦٤، ونهاية السول له ٣٦٩/١، زوائد الأصول ص /١٧٩، منهاج العقول للبدخشى ٢٠٣/١، التحصيل من المحصول للأرموى ٣٢١/١، المنخول للغزالى ص /٣١، الإبهاج لابن السبكى ١٧٧/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٢٨٥/١، تخريج الفروع على الأصول للزنجانى ص /٩٨، كشف الأسرار للنسفى ١٣٧/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٢١٣/١، نسمات الأسحار لابن عابدين ص /٦٠، ميزان الأصول للسمرقندى ٣٠٤/١، البرهان فى أصول الفقه ١٠٧/١، أصول الفقه لمحمد أبو النور زهير ١٨٤/١.

(٣) فى «أ»: حال أمره.

استمر حدثه دهره؛ لقى الله غير مخاطب بصلاة فى عمره؛ فإن أراد الرجل ما ذكرناه فهو حق. وإن أراد به: أنه لا يُعَاقَبُ على ترك الصَّلاة لترك التوصُّل إليها - فقد خرق الإجماع. هذا هو الكَلاَمُ فى طرف الجواز، أما الكلام فى طَرَفِ الوقوع: فقد قال القاضى: ذلك من مَجَال الفقهاء؛ وهو مظنون.

والذى أراه: أن الكفار مأمورون بالتزام الشرع جملة، والقيام بمعالمه مفصَّلاً، فمن جحد وجوب التوصل إليه، فقد أنكر أمرًا معلومًا، وهذا على هذا التقدير مترقٍّ عن درجة الظنون.

فإن قيل: «أتقطعون أنهم معاقبون فى الآخرة على ترك فروع الشرع؟»:

قلنا: أجل، والموصِّل إليه: أنه قد ثبت قطعًا وجوب التوصُّل، وثَبَتَ أن تارك الواجب متوعَّد بالعقاب، إلا أن يعفو الله، وتقرر فى أصل الدين أن الله لا يعفو عن الكفار، هذا ما اختاره إمام الحرمين صاحب «البرهان».

وفيما ذكره فى دعوى القطع فى طرف الوقوع - نَظَرٌ لا يخفى على المتأمل؛ فليتأمله الناظر.

قال الغزالى فى «المستصفى»: ليس من شرط الفعل المأمور به - أن يكون شرطه حَاصِلاً حالة الأمر، بل يتوجه الأمر بالمشروط والشرط، ويكون مأمورًا بتقديم الشرط؛ كما يخاطب المحدث بالصلاة؛ بشرط تقديم الوضوء، والملحد بتصديق الرسول؛ بشرط تقديم الإيمان بالرسل.

[وذهب أصحاب الرأى: إلى][(١)] إمكان ذلك، والخلاف: إما فى الجَوَازِ أو فى الوقوع، أما الجواز العقلى: فواقع[(٢)]، وأما الوقوع الشرعى: فكما يجوز تخصيص خطاب الفروع بالمؤمنين وكما خصص وجوب بعض العبادات بالأحرار والمقيمين والأصحاء، ولكن وردت أدلة بمخاطبتهم.

ثم تمسَّك بآى من كتاب الله، تمسَّك المصنف بها أيضًا، وسنتكلم عليها، وصرح بأنه: إذا مات الكافر على كفره، عوقب على تركه للفروع، لكنه إذا أسلم [٩٩/أ] عفى عما سلف؛ فالإسلام يَجُبُّ ما قبله. هذا ما ذكره الغزَّالى، واختاره، وفى تمسكه بالظواهر الدالة على وقوع تكليفهم بالفروع - مخالفة لإمام الحرمين.

---

(١) فى «أ»: وأثبت أصحاب الرأى.

(٢) فى «ب»: فواضح.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى شرحه «اللمع»: إذا أمر الله تعالى أو رسوله ﷺ بلفظ مطلق، وخطاب جامع - اختلف أصحابنا فى دخول الكفار فيه: فقال بعضهم: يدخلون فيه، وقالت طائفة منهم: لا يدخلون فيه؛ وهو اختيارُ الشيخ أبى حامد. وقال بعضهم: يدخلون فى خطاب النَّهْى، دون خطاب الأمر. ومعنى توجيه الخطاب عليهم: تَعلُّق الوعيد بالترك، واستحقاق العقاب فى الآخرة على تركه، وليس المراد بذلك: أنهم يؤمرون بفعل العبادة مع الكفر، ولا بفعلها[1] بعد الإسلام.

قال العالمى فى كتابه المؤلف فى أصول الفقه: الكافر هل يخرج عن الخطاب بالشرعيات، أم لا ؟ [نقل عنه][2] الشيخ أبو الحسن الكرخى - رحمه الله -: أن الكل واحد تحت الخطابات الشاملة للعبادات والشرعيات، وهو مذهب جماعة من الفقهاء وبعض المتكلمين، وقيل: هو مذهب الشافعى.

وذهب بعض الفقهاء، وبعض المتكلمين: إلى أنه غَيْرُ دَاخِلٍ؛ وهو قول أصحابنا، ولم نقل فى هذه المسألة نَصًّا عن أصحابنا المتقدمين، إلا أن مشايخنا المتأخرين خرجوها؛ بناء على تفريعاتهم؛ فإن محمدًا - رحمه الله تعالى - قال فى كتاب «المسائل»: إن الكافر إذا دخل مكة، ثم أسلم وأحرم - لا يلزمه دم؛ لأن ذلك ليس عليه، وقال فى كتاب «الصوم»: وأيضًا فإن الكافر إذا كان له عبد مسلم مر عليه يوم الفطر - لا يلزمه صدقة فطره؛ قال: لأن ذلك ليس عليه. وقال أيضًا فى كتاب «النكاح»: إن المسلم إذا كانت تحته امرأة نصرانية، عادتها فى الحيض دون العشرة؛ فانقطع الدم على عادتها - يحل له وطؤها قبل الاغتسال؛ بخلاف المسلمة؛ قال: لأن ذلك ليس عليه، وهذا يدل على أن [٩٩/ب] مذهبهم ما ذكرناه.

وَثَمَرَةُ الخلاف؛ هى: العقاب على تركها؛ فإن الأمة أجمعت على أن الكافر إذا أتى بهذه العبادات لا يُثَابُ عليها، ولو لم يأت؛ حتى لو أسلم، لا يجب عليه القضاء.

وقال الباجى فى كتابه المسمى بـ «جامع الأصول»: لا خلاف بين الأمة فى أن الكُفَّار مخاطبون بالإيمان.

واختلفوا فى فروع الدِّيَانَاتِ؛ كالصوم، والصلاة، والحج: فعندنا: أنهم مخاطبون بذلك؛ وهو الظاهر من مذهب مالك.

وذهب ابن خويز منداد: إلى أنهم غير مخاطبين بذلك، قال القاضى عَبْدُ الوَهَّابِ

---

(١) فى «أ»: نقيضهما.

(٢) فى «أ»: حكى عن... أبى الحسن الكرخى.

المالكى: «فصل فى: الكافر هل يدخل فى مجرد الخطاب بالعبادات؟: اعلم: أن الكلام فى ذلك يتعلق بفصلين:

أحدهما: أن مجرد الخطاب هل يتناول الكافر؛ كما يتناول المسلم، أم لا ؟ والكلام فى هذا كالكلام فى تناول الخطاب العبد؛ لأن الاسم يتناول الجميع، وصفة التكليف موجودة فيهم؛ فلا وجه للمنع من تناول الخطاب له.

والفصل الآخر: فى أن الخطاب بفروع الشريعة التى لا تصْحُّ من الكافر إلاَّ بعد التوحيد والشهادة بالرسالة، هل تتوجه إلى الكافر وهو مقيم على كفره، أم لا ؟ اختلف الفقهاء فى هذا. وأَهْلُ الأُصُولِ منهم من قال: لا يَصِحُّ خطابهم إلاَّ بعد الإقرار بالشهادتين.

ومنهم من قال: يصح ذلك، وهو مخاطب به؛ بشرط تقديم الإيمان، وبنوا الكلام فى كثير من الفُرُوعِ على هذا، نحو: سقوط القضاء عنه إذا أسلم؛ لما ترك من الصوم والصلاة.

ومنهم من قال: المرتد مخاطب دون الكافر الأصلى. وأما مذهبنا: فيحتمل أن الأقوى فى النظر: أنهم مخاطبون بها.

ومن أصحابنا: من يمنع ذلك؛ لأجل قولنا: إن الكافر لا يُحَدُّ، إذا زنا أو شرب، وأن المرتد لا يقضى من الصلوات ما تركها فى حال ردته؛ وهذا لا يمنع الخطاب؛ لجواز أن يخاطبوا بها، والإسلام يحط عنهم.

قال ابن [١٠٠/أ] بَرْهَان: اعلم: أنه يجوز عندنا عقلاً خِطَابُ الكفار بفروع الإيمان؛ وهو مذهب كافة العلماء، ومعظم المعتزلة، ونقل عن عبد الجبار، وبعض المعتزلة: أنهم قالوا: لا يجوز أن يُخَاطَبَوا عَقْلاً بالفروع.

وقال القاضى عبد العزيز الكوفى: قال قوم: الكُفَّارُ مخاطبون بكل الشرعيات؛ بشرط تقدم الإيمان؛ ذكره الجَصَّاص، وصاحب «المعتمد»، ونصره.

وقال قوم: إنهم غير مخاطبين بكثير من الشرعيات. وقال قوم: إنهم غير مُخَاطبين بفروع الإيمان.

قال المصنف - رحمه الله -: وَاعْلَمْ: أَنَّهُ لا أَثَرَ لِهَذَا الإِخْتِلافِ فِى الأَحْكَامِ الْمُتَعَلِّقَةِ بالدُّنْيَا؛ لأَنَّهُ مَادَامَ الْكَافِرُ كَافِرًا - يَمْتَنِعُ مِنْهُ الإِقْدَامُ عَلَى الصَّلاةِ؛ وَإِذَا أَسْلَمَ - لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ.

وَإِنَّمَا تَأْثِيرُ هَذَا الاخْتِلافِ - فِي أَحْكَامِ الآخِرَةِ؛ فَإِنَّ الْكَافِرَ إِذَا مَاتَ عَلَى كُفْرِهِ - فَلا شَكَّ أَنَّهُ يُعَاقَبُ عَلَى كُفْرِهِ، وَهَلْ يُعَاقَبُ مَعَ ذَلِكَ عَلَى تَرْكِهِ الصَّلاةَ وَالزَّكَاةَ وَغَيْرَهُمَا، أَمْ لاَ؟

وَلاَ مَعْنى [لِقَوْلِنَا]: «إِنَّهُمْ مَأْمُورُونَ بِهَذِهِ الْعِبَادَاتِ» إِلاَّ أَنَّهمْ كَمَا يُعَاقَبُونَ عَلَى تَرْكِ الإِيمَانِ - يُعَاقَبُونَ أَيْضًا بِعِقَابٍ زَائِدٍ عَلَى تَرْكِ هَذِهِ الْعِبَادَاتِ.

وَمَنْ أَنْكَرَ ذَلِكَ قَالَ: إِنَّهُمْ لا يُعَاقَبُونَ إِلاَّ عَلَى تَرْكِ الإِيمَانِ؛ [وَهَذِهِ] دَقِيقَةٌ لاَبُدَّ مِنْ مَعْرِفَتِهَا: لَنَا وُجُوهٌ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الْمُقْتَضِيَ لِوُجُوبِ هَذِهِ العِبَادَاتِ - قَائِمٌ، وَالوَصْفَ المَوْجُودَ - وَهُوَ الكُفْرُ -: لاَ يَصْلُحُ مَانِعًا؛ فَوَجَبَ القَوْلُ بِالوُجُوبِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُقْتَضِيَ مَوْجُودٌ»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**يَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ**﴾ [البَقَرَةُ: ٢١]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ [آل عِمْرَانَ: ٩٧]: وَلاَ شَكَّ فِي أَنَّ هَذِهِ النُّصُوصَ عَامَّةٌ فِي حَقِّ الكُلِّ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الكُفْرَ لاَ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَانِعًا»؛ لأَنَّ الكَافِرَ مُتَمَكِّنٌ مِنَ الإِتْيَانِ بِالإِيمَانِ أَوَّلاً؛ حَتَّى يَصِيرَ مُتَمَكِّنًا مِنَ الإِتْيَانِ بِالصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ بِنَاءً عَلَيْهِ؛ وَبِهَذَا الطَّرِيقِ قُلْنَا: الدَّهْرِيُّ مُكَلَّفٌ بِتَصْدِيقِ الرَّسُولِ، وَالْمُحْدِثُ مَأْمُورٌ بِالصَّلاةِ.

فَثَبَتَ: أَنَّ الْمُقْتَضِيَ قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضَ غَيْرُ مَانِعٍ؛ فَوَجَبَ القَوْلُ بِالوُجُوبِ.

الشرح: اعلم أنه قد تبين مما نقله العالمى عن محمد صاحب أبى حنيفة - رضى الله عنهما - من التفريعات على هذا الأصل: [أنه] قد يظهر أثر هذا الاختلاف فى الأحكام المتعلقة بالدنيا؛ فيصير ما نقله العالمى مناقضًا لقول المصنف: «لا أثر لهذا الاختلاف فى الأحكام المتعلقة بالدنيا»؛ بل يكون مبطلاً لكلام المصنف، فإنه قد ظهر أثر هذا الاختلاف فى الأحكام المتعلقة بالدنيا.

والجمع بين الكلامين لمن أراد الجمع - أن يقال: كلام المصنف إن كان عامًّا، لكنه محمول على الخصوص؛ وهو أن يقال: لا أثر لهذا الاختلاف فى العبادات الواجبة؛ كالصلاة والصَّوم والحج [١٠٠/ب]؛ فإنه يمنع من الإتيان بها حَالَ الكُفرِ، وبعد زوال الكفر: لا يَجبُ عليه قَضَاؤُهَا، ولا ندعى أنه لا أثر لهذا الاختلاف فى شىء من الأحكام المتعلقة بالدنيا، بل إنما ندعى عدم ظهور أثره فى تلك العبادات فقط، ويَدُلُّ

على هذا تمثيله. هذا هو وجه الجمع.

والمُنَاقَضَةُ يشعر بها ظاهر كلام المصنف؛ لا يقال: بل يظهر أثره فى الأحكام المتعلقة بالدنيا، وبيانه من وجوه أخر غير ما ذكره العالمى من تفريعات محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة: أحدها: أنه يكون ذلك سَبَبًا لإسلامه؛ لأنه جاء فى الحديث: «إن الرَّجُلَ ليختم له بالكُفْرِ بسبب كَثْرَةِ ذُنُوبِهِ».

ومقتضى ذلك: أنه يختم له بالإسلام بسبب كثرة خيره وبره.

وثانيها: أن الإسْلَامَ يكون أوقع فى صدره إذا كان كثير الفساد والفسوق مضافًا إلى الكفر؛ فإنه إذا علم أن الإسلام يَجُبُّ ما قبله، كان ميله إلى الإسلام أشد.

وثالثها: أنه يتجه إقامة الحدود عليهم؛ لاسيما الرجم عند الشافعي؛ فإن العقوبات مع المخالفات والمعاصى تتناسب. أما أنَّا نعاقبه؛ وهو لم يعص - فهو بعيد عن القواعد.

ورابعها: استحباب قضاء الصوم إذا أسلم فى أثناء الشَّهْرِ؛ ملاحظة لتقدم الخطاب فى حقه؛ لأنا نقول: كونه مخاطبًا بالفروع إن أفضى إلى أنه يحكم له بالإسلام، فليس الإفضاء ولا الحكم بالجبر من الأحكام الشرعية المتعلقة بالدنيا.

والمراد بقولنا: «له أثر ولا أثر له»: إنما هو الأثر الراجع إلى الأحكام الشرعية المتعلقة بالدنيا، وبه يظهر فَسَادُ الوجه الثانى؛ لأن زيادة الميل إلى الإسلَامِ ليست من الأحكام الشرعية المتعلقة بالدنيا.

وأما الوجه الثالث: فذلك يقتضى شرعية إقامة الحدود كلها عليهم؛ تفريعًا على قولنا: إنهم مخاطبون بالفروع، وذلك باطل؛ فإن حد شرب الخمر لا يُقَامُ عليهم.

وأما الوَجْهُ الرابع: فذلك يقتضى وجوب [١٠١/أ] قضاء الصوم، إذا أسلم فى أثناء الشهر، وذلك باطل إجماعًا.

ومن فروع هذا الأصل من الأحكام المتعلّقة بالدنيا -: أنا إذا قلنا: الكُفَّارُ لا يخاطبون، كانت معاملة الكفار أبعد عن السُّنة من معاملة المسلمين؛ وذلك ظاهر؛ لأن ما بين أيديهم من الغصوب والربويات تقر بأيديهم بعد الإسلام إذا تاب.

ومن فروع هذا الأصل: ما إذا طلق الكافر، أو أعتق فى حال الكفر، ثم أسلم فى أنه هل ينعقد الصادر منه سببًا فى حال الكفر، كما ينعقد سببًا فى حال الإسلام. واعلم: أن ما ذكرناه قاعدة الجواب عن أمثال هذه الوجوه وأحكامها، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: لنا: أن المقتضى لوجوب هذه العبادات على الكفار قائم، والمانع زائل؛ فيلزم من ذلك الوجوب.

أما أن المقتضى لوجوبها عليهم قائم: وذلك لقوله تعالى: ﴿ **يَأَيُّها النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ**﴾ [البقرة:٢١] وجه التمسك بالآية: أنه أمر الناس بالعبادة، و«الناس» يتناول المسلم والكافر؛ فيلزم قيام المقتضى لوجوبها عليهم؛ إذ لا نعنى بالمقتضى إلا ذلك. وقولِهِ تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا**﴾ [آل عمران: ٩٧] ووجه التمسك ظاهر.

وأما أن المانع زائل: وذلك لأن الكافر متمكن من إزالة الكفر، والإتيان بالإيمان أولاً، ثم الإتيان بالفروع ثانيًا؛ وبهذا التفسير قلنا: الدهرى المنكر لوجود واجب الوجود - جل وعلا - مكلف بتصديق الرسول؛ وذلك بمعنى: أنه يؤمن بالله - تعالى - ثم بتصديق الرسول، وبهذا التفسير أيضًا قلنا: إن المحدث مأمور بالصلاة؛ بمعنى: أنه مأمور بإزالة الحدث أولاً، ثم الإتيان بالصلاة ثانيًا؛ فكذلك ههنا فهو مأمور بالإتيان بالإيمان أولاً، ثم بالإتيان بفروعه ثانيًا؛ فعلم أن المانع زائل؛ فثبت الوجوب عليهم عملاً بالمقتضِي السالم عن المانع.

فإن قيل: لا نسلم قيام المقتضى؛ وهذا لأن المراد [١٠١/ب] بالمقتضى: إما أن يكون هو العام فى الأشخاص والأزمنة، أو العام فى الأشخاص دون الأزمنة؛ فإن ادعيتم الأول، فلا سبيل إليه؛ لأن الآية عامة فى الأشخاص مطلقة فى الأزمنة؛ وإن ادعيتم الثانى، فمسلم، ولكن لا يفيد ما هو المدعى فى هذه المسألة؛ فإن المدعى هو الأول دون الثانى. سلمنا ذلك، ولكن لم قلت: إن المراد بالعبادة المأمور بها فروع شريعتنا. سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم أن الكافر متمكن من إزالة كفره؛ وإنما يكون ذلك أن لو لم يكن علم الله متعلقًا بلزوم كفره إلى الموت، وتمام تقرير هذا السؤال من مسألة تكليف ما لا يطاق.

قوله: «المحدث مأمور بالصلاة بتقديم إزالة الحدث أولاً، ثم الإتيان بالصلاة ثانيًا»:

قلنا: قد علم من مذهب أبى هاشم ما نقلناه فى صدر المسألة، وتوجيه المنع على هذه المقدمة، وسنده مذهب أبى هاشم.

والجَوَابُ عن الأول: أنا لا ندعى إلا العموم بحسب الأشخاص، وأما بحسب الأحوال فلا ندعيه، وقد ثبت ذلك، وبه يحصل المقصود؛ لأن المقصود إقَامَةُ الدليل على أن كل واحد من أفراد الكفار - أمر بفروعنا التى تسمى عبادة، وأما أنهم أمروا به فى

كل حال - فلا ندعي ذلك، والخصم لا يقول به؛ لأنه انتصب الخِلَافُ مع الشخص الذى ينكر وجوب شيء من فروعنا التى تسمى عبادة على كافر من الكفار، وأما فعل النواهي: فلا ندعي إثباته على الخصم بهذا الدليل.

والجواب عن الثاني: أن العبادة في اللغة: عبارة عن التذلل، وفي الشريعة: عبارة عن إتيان الإنسان؛ لأجل إلهه بما يزعمه مُرْضيًا له؛ لكونه معنى عامًّا في جملة صور استعمال العبادة؛ فإنه يقال للصوم والصلاة والحج: عبادة، وهذا المعنى شامل هذه الصور، وإذا كان معنى عامًّا، كان حقيقة فيه؛ دفعًا للاشتراك والمجاز [١٠٢/أ]، ولا يجوز حملها على فروع شريعة غيرنا؛ لأن لفظة «العبادة» لفظة صادرة من الشارع، ولها مفهوم شرعي، والأصل في الألفاظ الشرعية حملها على مفهوماتها الشرعية.

أما قوله: «لا نسلم أن الكافر يتمكَّنُ من إزالة كفره أولا»:

قلنا: نحن لا ندعي في هذا المقام إلاَّ أن الإيمان فعل ممكن لذاته، وأن ما أشرتم إليه إنما هو الامتناع بحسب الغير؛ وذلك لا ينافي الإمكان الذاتي. وبهذا الطريق قلنا: إزالة الحدث ممكنة، وأما المنع المتوجِّه على مذهب أبي هاشم - فقد أجاب إمام الحرمين عنه، وقد ذكرناه في صَدْرِ المسألة؛ فلا نعيده.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدَّلِيلُ الثَّانِي:

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ**﴾ [الْمُدَّثِّرُ: ٤٢-٤٣]؛ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ يُعَاقَبُونَ عَلَى تَرْكِ الصَّلاةِ.

- فَإِنْ قِيلَ: «هَذِهِ حِكَايَةُ قَوْلِ الكُفَّارِ؛ فَلاَ يَكُونُ حُجَّةً. فَإِنْ قُلْتَ: لَوْ كَانَ ذَلِكَ بَاطِلاً لَبَيَّنَهُ اللَّهُ تَعَالَى !!:

قُلْتُ: لاَ نُسَلِّمُ وُجُوبَ ذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ تَعَالَى حَكَى عَنْهُمْ: أَنَّهُمْ قَالُوا: ﴿**وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ**﴾ [الأَنْعَامُ:٢٣] ﴿**مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ**﴾ [النَّحْلُ: ٢٨]، ﴿**يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ**﴾ [الْمُجَادَلَةُ: ١٨]؛ ثُمَّ إِنَّهُ تَعَالَى مَا كَذَّبَهُمْ فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ تَكْذِيبَهُمْ غَيْرُ وَاجِبٍ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ حُجَّةٌ؛ لَكِنْ لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: العَذَابُ عَلَى مُجَرَّدِ التَّكْذِيبِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ**﴾ [الْمُدَّثِّر: ٤٦]:

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ التَّكْذِيبَ سَبَبٌ مُسْتَقِلٌّ بِاقْتِضَاءِ دُخُولِ النَّارِ؛ وَإِذَا وُجِدَ السَّبَبُ

الْمُسْتَقِلُّ بِاقْتِضَاءِ الحُكْمِ - لَمْ يَجُزْ إِحَالَتُهُ عَلَى غَيْرِهِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ التَّعْذِيبَ وَاقِعٌ عَلَى جَمِيعِ الأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ؛ لَكِنَّ قَوْلَهُ: ﴿**لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ**﴾ [الْمُدَّثِّرُ:٤٣] - مَعْنَاهُ: لَمْ نَكُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ مُحْتَمِلٌ، وَالدَّلِيلَ دَلَّ عَلَيْهِ.

أَمَّا أَنَّ اللَّفْظَ مُحْتَمِلٌ: فَلِمَا رُوِيَ فِي الحَدِيثِ: «نُهِيتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ»، وَيُقَالُ: «قَالَ أَهْلُ الصَّلاةِ»؛ وَالْمُرَادُ مِنْهُ: الْمُسْلِمُونَ.

وَأَمَّا أَنَّ الدَّلِيلَ دَلَّ عَلَيْهِ: فَلأَنَّ أَهْلَ الكِتَابِ دَاخِلُونَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ؛ مَعَ أَنَّهُمْ كَانُوا يُصَلُّونَ، وَيَتَصَدَّقُونَ، وَيُؤْمِنُونَ بِالغَيْبِ؛ وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ: «مَنْ لَمْ يَأْتِ بِالصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ» - لَكَانُوا كَاذِبِينَ فِيهِ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّهُمْ مَا كَانُوا مِنْ أَهْلِ الصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ التَّعْذِيبَ عَلَى تَرْكِ الصَّلاةِ؛ لَكِنَّ قَوْلَهُ: ﴿**لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ**﴾ [الْمُدَّثِّرُ:٤٣] يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِخْبَارًا عَنْ قَوْمٍ ارْتَدُّوا بَعْدَ إِسْلامِهِمْ، مَعَ أَنَّهُمْ مَا صَلَّوْا حَالَ إِسْلامِهِمْ؛ لأَنَّهُ وَاقِعَةُ حَالٍ؛ فَيَكْفِي فِي صِدْقِهِ صُورَةٌ وَاحِدَةٌ.

سَلَّمْنَا عُمُومَهُ فِي حَقِّ الكُفَّارِ؛ وَلَكِنَّ الوَعِيدَ تَرَتَّبَ عَلَى فِعْلِ الكُلِّ؛ فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّهُ حَاصِلٌ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأُمُورِ ؟!»:

وَالْجَوَابُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى، لَمَّا حَكَى عَنِ الكُفَّارِ تَعْلِيلَهُمْ دُخُولَ النَّارِ بِتَرْكِ الصَّلاةِ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ صِدْقًا؛ لأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذِبًا مَعَ أَنَّهُ تَعَالَى مَا بَيَّنَ كَذِبَهُمْ فِيهَا - لَمْ يَكُنْ فِي رِوَايَتِهَا فَائِدَةٌ؛ وَكَلامُ اللَّهِ تَعَالَى مَتَى أَمْكَنَ حَمْلُهُ عَلَى مَا هُوَ أَكْثَرُ فَائِدَةً - وَجَبَ ذَلِكَ.

وَأَمَّا الْمَوَاضِعُ الَّتِي كَذَبُوا فِيهَا - مَعَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا بَيَّنَ كَذِبَهُمْ فِيهَا -: فَذَاكَ لاسْتِقْلالِ العَقْلِ بِمَعْرِفَةِ كَذِبِهِمْ فِيهَا؛ فَتَكُونُ الفَائِدَةُ مِنْ ذِكْرِ تِلْكَ الأَشْيَاءِ بَيَانَ نِهَايَةِ مُكَابَرَتِهِمْ وَعِنَادِهِمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ.

وَأَمَّا هَهُنَا: فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ العَقْلُ مُسْتَقِلاًّ بِمَعْرِفَةِ كَذِبِهِمْ، وَاللَّهُ تَعَالَى لَمْ يُبَيِّنْ لَنَا ذَلِكَ: فَلَوْ كَانُوا كَاذِبِينَ فِيهِ - لَمْ يَحْصُلْ مِنْهُ غَرَضٌ أَصْلاً؛ فَتَكُونُ الآيَةُ عَرِيَّةً عَنِ الفَائِدَةِ.

قَوْلُهُ: «العِلَّةُ هِيَ التَّكْذِيبُ بِيَوْمِ الدِّينِ»:

قُلْنَا: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ: لَكَانَ سَائِرُ القُيُودِ - عَدِيمَ الأَثَرِ فِي اقْتِضَاءِ [هَذَا] الحُكْمِ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى رَتَّبَ الحُكْمَ عَلَيْهَا أَوَّلاً فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ المِسْكِينَ**﴾ [المُدَّثر: ٤٣-٤٤].

قَوْلُهُ: «لَمَّا وُجِدَ السَّبَبُ المُسْتَقِلُّ - لَمْ يَجُزْ إِحَالَةُ الحُكْمِ عَلَى غَيْرِهِ»:

قُلْنَا: لَعَلَّ الحُصُولَ فِي المَوْضِعِ المُعَيَّنِ مِنَ الجَحِيمِ مَا كَانَ لِمُجَرَّدِ التَّكْذِيبِ؛ بَلْ لِمَجْمُوعِ هَذِهِ الأُمُورِ، وَإِنْ كَانَ [مُجَرَّدُ] التَّكْذِيبِ سَبَبًا لِدُخُولِ مُطْلَقِ الجَحِيمِ.

قَوْلُهُ: «المُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿**لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ**﴾ - أَيْ: لَمْ نَكُ مِنَ المُؤْمِنِينَ»:

قُلْنَا: هَذَا التَّأْوِيلُ لاَ يَتَأَتَّى فِي قَوْلِهِ: ﴿**وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ المِسْكِينَ**﴾.

قَوْلُهُ: «أَهْلُ الكِتَابِ صَلَّوْا، وَأَطْعَمُوا»:

قُلْنَا: الصَّلاَةُ - فِي عُرْفِ الشَّرْعِ - عِبَارَةٌ عَنِ الأَفْعَالِ المَخْصُوصَةِ الَّتِي فِي شَرْعِنَا، لاَ الَّتِي فِي شَرْعِ غَيْرِنَا.

قَوْلُهُ: «جَازَ أَنْ يَكُونَ المُرَادُ مِنْهُ قَوْمًا ارْتَدُّوا بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ»:

قُلْنَا: إِنَّ قَوْلَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿**قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ**﴾ - هُوَ جَوَابُ المُجْرِمِينَ المَذْكُورِينَ فِي قَوْلِهِ: ﴿**يَتَسَاءَلُونَ عَنِ المُجْرِمِينَ**﴾ [المُدَّثِّرُ: ٤٠ - ٤١]؛ وَذَلِكَ عَامٌّ فِي حَقِّ الكُلِّ.

الدَّلِيلُ الثَّالِثُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ...**﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿**يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾ [الفُرْقَانُ: ٦٨ - ٦٩].

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿**فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّى وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى**﴾ [القِيَامَة: ٣١-٣٢] ذَمَّهُمْ عَلَى الكُلِّ.

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لاَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ**﴾ [فُصِّلَتْ: ٦،٧].

الدَّلِيلُ الرَّابِعُ: الكَافِرُ يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الأَمْرُ:

[وَإِنَّمَا] قُلْنَا: «إِنَّهُ يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ»؛ لأَنَّهُ يُحَدُّ عَلَى الزِّنَا:

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَمَّا تَنَاوَلَهُ النَّهْيُ - وَجَبَ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الأَمْرُ»؛ لأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ؛

لِيَكُونَ مُتَمكّنًا مِن الاحْتِرازِ عَنِ المَفْسَدَةِ الحَاصِلَةِ؛ بِسَبَبِ الإقْدَامِ عَلَى المَنْهِيِّ عَنْهُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الأَمْرُ؛ لِيَكُونَ مُتَمَكِّنًا مِنَ اسْتِيفَاءِ المَصْلَحَةِ الحَاصِلَةِ؛ بِسَبَبِ الإقْدَامِ عَلَى المَأْمُورِ بِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: «لا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ؛ وَأَمَّا الحَدُّ، فَذَاكَ؛ لأَنَّهُ الْتَزَمَ أَحْكَامَنَا.

سَلَّمْنَا؛ لَكِنَّ الفَرْقَ بَيْنَ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ هُوَ: أَنَّهُ - مَعَ كُفْرِهِ - يُمْكِنُهُ الانْتِهَاءُ عَنِ المَنْهِيَّاتِ، وَلاَ يُمْكِنُهُ - مَعَ كُفْرِهِ - الإتْيَانُ بِالمَأْمُورَاتِ»:

وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ مِنْ أَحْكَامِ شَرْعِنَا أَلاَّ يُحَدَّ أَحَدٌ بِالفِعْلِ المُبَاحِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَكُمْ: «الكَافِرُ المُكَلَّفُ يُمْكِنُهُ الانْتِهَاءُ عَنِ المَنْهِيَّاتِ» إِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ: أَنَّهُ يَتَمَكَّنُ مِنْ تَرْكِهَا مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ النِّيَّةِ -: فَهُوَ - أَيْضًا - مُتَمَكِّنٌ مِنْ فِعْلِ المَأْمُورَاتِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ النِّيَّةِ.

وَإِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ: أَنَّهُ مُتَمَكِّنٌ مِنَ الانْتِهَاءِ عَنِ المَنْهِيَّاتِ؛ لِغَرَضِ امْتِثَالِ قَوْلِ الشَّارِعِ -: فَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ حَالَ عَدَمِ الإِيمَانِ - مُتَعَذِّرٌ.

فَالحَاصِلُ: أَنَّ المَأْمُورَ وَالمَنْهِيَّ اسْتَوَيَا فِي: أَنَّ الإتْيَانَ بِهِمَا مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ لا يَتَوَقَّفُ عَلَى الإِيمَانِ، وَالإتْيَانَ بِهِمَا، لِغَرَضِ امْتِثَالِ حُكْمِ الشَّارِعِ - يَتَوَقَّفُ فِي كِلَيْهِمَا - عَلَى الإِيمَانِ؛ فَبَطَلَ الفَرْقُ الَّذِي ذَكَرُوهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل واضح بأسئلته وأجوبته، إلا أنه يحتاج إلى تنبيهين:

الأول: أن الدليل الأول إنما يحتج به على الخصم الذى يقول: الكافر غير مأمور بشىءٍ من الأوامر والنواهى؛ وهذا لأن الدليل الأول دل على أنهم أمروا بشىء من الأوامر؛ وهذه موجبة جزئية، ودعوى الخصم سالبة كلية، ولا شك أن الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية؛ فالدليل الأول يثبت النقيض. وأما الدَّليل الثَّانى: فإنه يدل على أنهم أدخلوا النار لتركهم بعض الأوامر، وخوضهم مع الخائضين، وهو منهى عنه؛ فيلزم أن يكون لتركهم بعض الأوامر، وارتكابهم بعض المناهى. وإذا ثبت ذلك فنقول: للمستدل أن يسلك الطريقة التى سلكناها فى الدليل الأول، والآن نسلك طريقة أخرى؛ فنقول: إنهم تعبدوا ببعض الأوامر، وببعض النواهى؛ فيلزم أن يكونوا متعبدين بجميع الأوامر والنواهى التى فى شريعتنا؛ لعدم القائل بالفصل؛ فيكون الدليل الأول مقيدًا

للنقيض، والثانى مقيدًا للضد؛ فافهم ذلك . وبما ذكرنا يندفع خيال من توهم أن الدعوى عامة، والدليل خاص، وأن هذا لا يسمع، واعلم: أن هذا الدليل إنْ توجَّه، فهو من الأسئلة الركيكة؛ وهى أسئلة العراقيين [١٠٢/ب] وهو غير مسموع على اصطلاح النجاريين، لأنه خارج عن المنع والمعارضة.

التنبيه الثانى:

ذكر المصنف من جملة الأسئلة؛ أن قوله تعالى: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٣]، معناه: لم نَكُ من المؤمنين؛ لأن الدليل دَلَّ على تعيين حمله عليه؛ فيجب حمله عليه؛ صيانة للدليل عن الترك.

بَيَانُ الدليل: أن أهل الكتاب كانوا يَصُومون، ويصلون، ويتصدقون؛ فلو كان المُرَاد ما ذكر؛ وهو أنهم لم يكونوا من المصلِّين، لزم كذبهم؛ وهو غير لائق بهذا الموضع، ثم إن المصنف أجاب عن هذا السؤال فى «المحصول» بأن قال: هذا التأويل لا يتأتى فى قوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٤] حيث قال: إن أهل الكتاب صلوا وأطعموا، قلنا: الصلاة فى عرف الشرع: عبارة عن الأفعال المخصوصة التى فى شرعنا؛ فقد تبين أن المصنف أجاب فى «المَحْصُول» عن هذا السؤال؛ وهو جواب صحيح، وإذا ثبت هذا فنقول: ظن بعضهم أن هذا السؤال لم يذكر المصنف جوابه فى «المحصول»، وقد اتَّضح أنَّه ذكر الجواب فيه، وربما كان هذا القول سَاقِطًا عن نسخة بعضهم، أو حصل له وَهْمٌ، والله أَعْلَمُ، وقد وجدنا هذا الجواب فى جملة ما رأيناه من نسخ «المحصول»، ووجدناه أيضًا فى النسخة التى هى بخط تلميذ المصنف المقابلة بنسخة الأصل.

وأما الدليل الثالث: فقد اتضح مما ذكرناه فى الأدلة المتقدمة.

أما الدليل الرابع: فواضح أيضًا، وفيه نظر، وبيانه من وجهين:

الأول: منع وجوب الحد على الكافر إذا زَنَي؛ على مذهب مالك، نقله القاضى عبد الوهاب فى «الملخص»، وقيل: إنه يحد فى السرقة، ووافق مالك على ذلك.

الوجه الثانى: الجواب المذكور عن الفرق بين الأوامر والنواهى - ضعيف؛ وذلك لأن تارك المنهى عنه سالم عن المؤاخذة على فعل المنهى عنه جزمًا، ولكن لم يكن تركه لقصد امتثال المناهى، بل لو ترك شرب الخمر لأجل رائحته، أو طعمه - كان سالما عن المؤاخذة [١٠٣/أ] على شرب الخمر، بخلاف الأوامر؛ فإنه لا يعتد بفعلها دون نية من الفاعل؛ فتعذَّرَ وجودها من الكافر حال كفره[١].

---

(١) فى «ب»: أمره.

واعلم: أنه إذا قصدنا بالدليلِ المذكورِ الاحتجاجَ على من سلم أن النواهى تَتَناوَلُ الكفار - يسقط النظر الأول من الوجهين، ويبقى النظر الثانى.

قال المصنف - رحمه اللّهُ تعالى -: وَاحْتَجَّ المُخَالِفُ بِأَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَوْ وَجَبَتِ الصَّلاةُ عَلَى الكَافِرِ - لَوَجَبَتْ [عَلَيْهِ]: إِمَّا حَالَ الكُفْرِ، أَوْ بَعْدَهُ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الإِتْيَانَ بِالصَّلاةِ فِى حَالِ الكُفْرِ - مُمْتَنِعٌ، وَالمُمْتَنِعُ لاَ يَكُونُ مأْمُورًا بِهِ.

وَالثَّانِى بَاطِلٌ؛ لإِجْمَاعِنَا عَلَى أَنَّ الكَافِرَ، إِذَا أَسْلَمَ - فَإِنَّهُ لا يُؤْمَرُ بِقَضَاءِ مَا فَاتَهُ مِنَ الصَّلاةِ فِى زَمَانِ الكُفْرِ.

وَثَانِيهِمَا: لَوْ وَجَبَتْ هَذِهِ العِبَادَاتُ عَلَى الكَافِرِ - لَوجبَ عَلَيْهِ قَضَاؤُهَا؛ كَمَا فِى حَقِّ المُسْلِمِ؛ وَالجَامِعُ تَدَارُكُ المَصْلَحَةِ المُتَعَلِّقَةِ بِتِلْكَ العِبَادَاتِ؛ وَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الأَمْرُ كَذَلِكَ - عَلِمْنَا أَنَّهَا غَيْرُ وَاجِبَةٍ عَلَيْهِ.

وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّا بَيَّنَّا أَنَّهُ [لاَ تَظْهَرُ] فَائِدَةُ هَذَا الخِلافِ فِى الأَحْكَامِ الدُّنْيَوِيَّةِ؛ وَإِنَّمَا تَظْهَرُ فَائِدَتُهُ فِى الأَحْكَامِ الأُخْرَوِيَّةِ، وَهِىَ أَنَّهُ، هَلْ يَزْدَادُ عِقَابُ الكَافِرِ؛ بِسَبَبِ تَرْكِهِ لِهَذِهِ العِبَادَاتِ ؟ وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الدَّلالَةِ لا يَتَنَاوَلُ هَذَا المَعْنَى.

وَعَنِ الثَّانِى: أَنَّهُ يَنْتَقِضُ بِالجُمُعَةِ.

ثُمَّ الفَرْقُ: أَنَّ إِيجَابَ القَضَاءِ عَلَى مَنْ أَسْلَمَ - بَعْدَ كُفْرِهِ - يُنفِّرُهُ عَنِ الإِسْلامِ؛ لاِمْتِدَادِ أَيَّامِ الكُفْرِ؛ بِخِلافِ المُسْلِمِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكَلاَمَ معارضة، مع الجواب عنه.

أما المعارضة: فمن وجهين:

الأول: أنه لو وجبت الصلاة على الكافر: فإما أن تجب عليه حالة الكفر، أو بعد الإسلام: لا سبيل إلى الأول: لأنه يمتنع إمكان الإتيان بها حالة الكفر، وإلا لكان تكليفًا بالمحال، وهو محال، وهذا[1] الإمكان منتفٍ لاستحالة صدور الصلاة الصحيحة من الكافر.

---

(١) فى «ب»: وبعد.

ولا سبيل إلى الثاني: لانعقاد الإجماع على عدم وجوب القضاء على الكافر بعد الإسلام.

أجاب المصنف عن هذا؛ بأن قال: قد بينا أن أثر هذا الخلاف إنما يَظْهَرُ في الأحكام الدنيوية.

واعلم: أن تحرير هذا الجواب - أن نقول: نحن لا ندعي ابتداءً إلا مضاعفة عقاب الكافر إذا مات على تركه [الصلاة]، [و] لا يبطل هذا[١] بل لا يتناوله أصلاً؛ فإذن قد دللتم على غير محل النزاع؛ فلا يتجه ما ذكرتم مُعَارضة لما ذكرنا.

وفيه نَظَر وبيانه: أنا نذكر المُعَارضة على وَجْهٍ يتناول ما ذكرتم من الدعوى؛ فنقول: لا يضاعف عذاب الكافر إذا مات على كفره، بل لا يعاقب إلا على ترك الإيمان فقط.

والدليل عليه هو: أنه لو عوقب على ترك الصلاة - فإما. أن يعاقب عليها مع وجوبها عليه زمن الكفر، أو مع وجوبها عليه بتقدير [١٠٣/ب] الإسلام لو عاش وأسلم، أوْ لاَ مع الوجوب بوجهٍ ما: لا سبيل إلى الأول والثاني؛ بعين ما سبق[٢]، ولا سبيل إلى الثالث؛ لأن الخطاب بدون الوجوب - مُحَال.

وليس لقائلٍ أن يقول: ما اختاره إمامُ الحرمين يصلح أن يكون جوابًا عن هذا الإشكال؛ وهذا لأنه اختار: أن الكافر إنما خُوطِبَ بالتوصُّل إلى فعل الصلاة، وهو الإيمان، ولم يخاطب الكافر بالصلاة حال كونه كافرًا خطابًا منجزًا؛ على ما نقلناه في صدر المسألة، ثم قال[٣]: إذا مات الكافر على كفره، فلا يستحيل أن يعاقب على ترك الصلاة عقابَ من يتجه له الخطاب بتعيين الصلاة، وما ذكره فيه نظر؛ وذلك لأن الكافر إذا لم يكن مخاطبًا إلا بالتوصُّل إلى فعل الصلاة، وهو أن يأتي بالإيمان - فليس في تلك الحالة خطاب بالصلاة أصلًا، فإذا مات على كفره، كيف يعاقب عقاب من خوطب بالصلاة؟! وللمانع أن يمنع هذا.

وأما الغزالي: فقد أجاب عن هذا السؤال؛ بأن قال: إذا مات على الكفر، ضوعف عقابه؛ فإن أسلم، وجب وسقط بحكم الإسلام[٤].

واعلم: أن في مضاعفته ما ذكرناه من النظر، وفي الوجوب والسقوط عدم ظهور

(١) أي: لا يبطل هذا بما ذكرتم.

(٢) في «ب»: بغير ما سبق.

(٣) ينظر البرهان (١/١٠٩).

(٤) ينظر المستصفى (١/٩٢).

أثر الخلاف أصلاً، والأجوبة عن هذه المعارضة ضعيفة.

لا يقال: لا يلزم من وجوبها حَالَ الكفر إمكانها حال الكفر؛ وهذا لأن زمن الكُفْر طرف للإيجاب، لا لإيقاع الواجب. نعم لو قلنا: إنه طرف للإيجاب، ولإيقاع الواجب كنا نقول: زمن الكفر طرف للوجوب، وفرق بين كونه طرفًا للوجوب، وبين كونه طرفًا لإيقاع الوجوب.

كما نقول: زمن الحدث طَرَف لإيجاب الصَّلاة، لا لإيقاع الصلاة، بل الوجوب ثابت الآن؛ بأن يزيل المانع ويفعل الصلاة بعد الحدث، كذلك ههنا: الإيجاب وحده [ثابت] زمن الكفر؛ لأنا نقول: «إيجَابُ الفعل فى زمن - معناه: إيجاب إيقاعه فى ذلك الزمان، ولا يتصور إيجاب الفعل فى زمان يكون إيجاب إيقاعه فى ذلك الزمان؛ وهذا واضح غاية الوضوح لمن عرف إيجاب الصلاة فى زمن من الأزمان [١٠٤/أ].

قلنا: المحدث ومن يجرى مجراه من الأمثلة المذكورة فى هذه المسألة - فقد عرفت مذهب إمام الحرمين فى ذلك؛ وهو أن المحدث مأمور بالصلاة بالتفسير المذكور، ومذهب إمام الحرمين دافع من[١] الاستشهاد بتلك الأمثلة.

قال صاحب «التنقيحات»: اعلم: أنَّ أَصْحَابَ الرَّأْى أحد ما يتمسكون به: حقيقة الطلب، وأن إرادة الطلب ليس نفس الطلب؛ فطلب الشىء مع إرادة ألاَّ يفعل: طَلَبٌ لئلاَّ يفعل فى النفس، وإظهار لأن يفعل، والأمر بما يراد ألاَّ يفعل؛ ليعذب - إنما هو فى نفسه طلب العذاب، لا طلب الفعل؛ فالكافر إذا كان على تقدير الإسلام - لا يطلب منه شىء، وفعله لا يتأتى، ولا معنى للطلب فيه، وإنه طلب لما توقف على شرطٍ إذا تعذر لا يطلب منه، وإذا كان كذلك، فالآية متناولة. هذا ما ذكره السهروردى وهو زيادة تقرير، وتقوية لدليل الخصم، وفيه نظر يظهر للمتأمل المتنبه للفرق بين الإرادة والطلب؛ على رأى الأشعرى.

تنبيه: اعلم: أن بعضهم ذكر فى صَدْرِ هذه المسألة أَنَّ الكُفَّارَ ستة أقسام:

كافر كفر بباطنه وظاهره؛ وهم أكثر الحربيين. وكافر آمن بظاهره وباطنه، وكفر بعدم الإذعان للفروع؛ بأن يعتقد صحة الرسالة، ويصرح بذلك بلسانه، ويقول: أخاف من الدخول فيه لأجل التعيير؛ كما اتفق لأبى طالب؛ فإنه كان يعتقد صدق النبى ﷺ، ويصرح بذلك طول عمره، ويقول: «لولا أن تعيرنى نساء قريش، لاتَّبَعْتُكَ».

---

(١) فى «أ»: واقع فى.

وكافر كفر بباطنه دون ظاهره؛ وهو المنافق. وكافر كفر بظاهره دون باطنه، وهو المعاند. وكافر كفر بفعله، وآمن بظاهره وباطنه، وأذعن للفروع؛ كمن ألقى المصحف الكريم في القاذورات، وغيره من السجود للصنم وغيره[١٠٤/ب]. وكافر كفر بإرادة الكفر لا بنفس الكفر؛ فإن إرادة الكفر كفر عند الأشعرى، وحصل منه بناء الكنائس ليكفر فيها من يكفر.

وإذا تقررت هذه الأقسام، فنقول: إن عنى بقوله: إن الكفار لا يخاطبون بالفروع؛ لعدم إمكان ذلك منهم؛ لأن مَنْ لا يعتقد صحة الشيء يتعذر عليه الطاعة به، وكان هذا هو المدرك في المنع - يطلب ذلك بأمور منها أقسام من الكفار وهم المؤمن بباطنه من جميع تلك الأقسام وهم أربعة منها؛ فإن التصديق بتلك الأوامر في نفوسهم؛ فلا تتعذر عليهم الطاعة به، ومنها: أن المأمورات منها ما اشتركت فيها الشرائع؛ كالكليات الخمسة لم تَخْلُ شريعة عنها: كحفظ النفوس، والأموال، والأنساب، والعقول، والأعراض، وكذلك الزنا، والسرقة، والقذف، والقتل - حرام في الأمم السَّابقة؛ فهؤلاء الكفار الذين كفروا بظاهرهم - أمكنهم أن يطيعوا في هذه الكليات، وظاهر كلام الأصوليين أن المدرك هذا، وهو مشكل؛ كما ترى هذا ما ذكره هذا الإنسان[١].

واعلم: أن هذا لا يرد إشكالاً على المصنف؛ فإنه يختار القَوْلَ بأن الكُفَّارَ مخاطبون، وضعف مدرك المانعين أو اضطرابه أو اختلاله فيما يتبعه، وبه يتبين اندفاع المعارض، وكذلك لا يرد على كل من يرى هذا الرأى الذى اختاره. نعم: يرد ذلك إشْكَالاً على من يختار كون الكفار غير مخاطبين بالفروع بكون مدركه ما ذكره هذا القائل مع انحصار المدرك فيه عنده، فإن هذا المدرك منتفٍ عن بعض هذه الصُّور؛ وهو ما يمنع في جميعها؛ فجاز أن يكون هذا مدركه في البعض دون البعض، ثم إنه وضع هذا الكلام في صدر المسألة؛ فلا معنىً له أصلاً. وهذا كلام سخيف جدًّا، والله أعلم.

واعلم: أن المنقول في هذه المسألة من التفريع على الاستحالة - ما تقدم نقله [١٠٥/أ]، ولنعده؛ لتجديد العهد به ههنا؛ وهو أن الناس اختلفوا في أنه: هل يجوز عَقْلاً خطاب الكافر بالفروع وهو كافر أم لا ؟ على قولين: أحدهما: أنه لا يجوز ذلك عقلاً؛ فيكون مستحيلاً عقلاً[٢] حينئذٍ، ولا يمكن القول بوقوعه حينئذٍ. وثانيهما: أنه ليس بمستحيل عَقْلاً، بل هو جائز عقلاً، ثم القائلون بالجواز العقلي - اختلفوا في الوقوع، ولا إشكال على هذا أصلاً، والله أعلم.

(١) في «أ»: السهروردى.

(٢) في «ب»: بل هو جائز عقلاً.

قال المصنف – رحمه الله –: الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

فِي أَنَّ الإِتْيَانَ بِالْمَأْمُورِ بِهِ، هَلْ يَقْتَضِي الإِجْزَاءَ ؟

قَبْلَ الخَوْضِ فِي المَسْأَلَةِ، لاَبُدَّ مِنْ تَفْسِيرِ «الإِجْزَاءِ»؛ وَقَدْ ذَكَرُوا فِيهِ تَفْسِيرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا – وَهُوَ الأَصَحُّ –: أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ كَوْنِهِ «مُجْزِئًا» هُوَ: أَنَّ الإِتْيَانَ بِهِ كَافٍ فِي سُقُوطِ الأَمْرِ.

وَإِنَّمَا يَكُونُ كَافِيًا، إِذَا كَانَ مُسْتَجْمِعًا لِجَمِيعِ الأُمُورِ الْمُعْتَبَرَةِ فِيهِ؛ مِنْ حَيْثُ وَقَعَ الأَمْرُ بِهِ.

وَثَانِيهِمَا: أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ «الإِجْزَاءِ»: سُقُوطُ القَضَاءِ؛ وَهَذَا بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ لَوْ أَتَى بِالفِعْلِ عِنْدَ اخْتِلاَلِ بَعْضِ شَرَائِطِهِ، ثُمَّ مَاتَ – لَمْ يَكُنْ مُجْزِئًا مَعَ سُقُوطِ القَضَاءِ.

وَلأَنَّ القَضَاءَ إِنَّمَا يَجِبُ بِأَمْرٍ مُتَجَدِّدٍ؛ عَلَى مَا سَيَأْتِي.

وَلأَنَّا نُعَلِّلُ وُجُوبَ القَضَاءِ: بِأَنَّ الفِعْلَ الأَوَّلَ مَا كَانَ مُجْزِئًا، وَالعِلَّةُ مُغَايِرَةٌ لِلْمَعْلُولِ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا – فَنَقُولُ: فِعْلُ الْمَأْمُورِ بِهِ يَقْتَضِي «الإِجْزَاءَ»؛ خِلاَفًا لأَبِي هَاشِمٍ وَأَتْبَاعِهِ.

لَنَا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ أَنَّهُ أَتَى بِمَا أُمِرَ بِهِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَخْرُجَ عَنِ العُهْدَةِ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ أَتَى بِمَا أُمِرَ بِهِ»؛ لأَنَّ الْمَسْأَلَةَ مَفْرُوضَةٌ فِيمَا إِذَا كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ.
وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَخْرُجَ عَنِ العُهْدَةِ»؛ لأَنَّهُ لَوْ بَقِيَ الأَمْرُ بَعْدَ ذَلِكَ – لَبَقِيَ: إِمَّا مُتَنَاوِلاً لِذَلِكَ الْمَأْتِيِّ بِهِ، أَوْ لِغَيْرِهِ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الحَاصِلَ لاَ يُمْكِنُ تَحْصِيلُهُ.

وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ قَدْ كَانَ مُتَنَاوِلاً لِغَيْرِ ذَلِكَ الَّذِي وَقَعَ مَأْتِيًّا بِهِ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ – لَمَا كَانَ الْمَأْتِيُّ بِهِ تَمَامَ مُتَعَلَّقِ الأَمْرِ؛ وَقَدْ فَرَضْنَاهُ كَذَلِكَ؛ هَذَا خُلْفٌ.

الثَّانِي: أَنَّهُ لاَ يَخْلُو [إِمَّا أَنَّهُ] يَجِبُ عَلَيْهِ فِعْلُهُ ثَانِيًا وَثَالِثًا، أَوْ يَنْقَضِي عَنْ عُهْدَتِهِ بِمَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الاسْمُ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِمَا بَيَّنا أَنَّ الأَمْرَ لاَ يُفِيدُ التَّكْرَارَ.

وَالثَّانِي هُوَ المَطْلُوبُ؛ لأَنَّهُ لاَ مَعْنَى لِـ «الإِجْزَاءِ» إِلاَّ كَوْنُهُ كَافِيًا فِي الخُرُوجِ عَنْ عُهْدَةِ الأَمْرِ.

الثالث: [أَنَّهُ] لَوْ لَمْ يَقْتَضِ «الإِجْزَاءَ» - لَكَانَ يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «افْعَلْ، وَإِذَا فَعَلْتَ لا يُجْزِئُ عَنْكَ» وَلَوْ قَالَ ذَلِكَ ، لَعُدَّ مُتَنَاقِضًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن عبارات المصنفين فى علم الأصول، وما يختار كل واحد منهم ، مختلفة فى هذه المسألة وغيرها؛ وكذلك اختياراتهم؛ فلننقل ما قاله المصنفون فى علم الأصول؛ فنقول:

قال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني[1]: ذهب بعض من خالفنا في الأصول: إلى أن الأمر لا يقتضي كون المأمور به مجزئًا إلا بدليل؛ وهذا خلاف الإجماع.

وقال إمام الحرمين[2]: إذا وقع المَأْمُورُ به المقتضى على حسب الاقتضاء، أَجْزَأَ وكفى، والمسألة مترجمة؛ بأن موافقة الأمر تتضمن الإجزاء أم لا؟ وذهب بعض المشايخ فى علم الأصول من الفقهاء: إلى أن الإجزاء لا يثبت إلا بقرينة، وإن وقع الفعل على حسب المأمور به للاقتضاء، وسقوط هذا المذهب واضح لا يحتاج إلى مزيد تكلُّف.

وقال الغزالي: ذهب الفقهاء: إلى أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بالمأمور به إذا امتثل[3].

وقال بعض المتكلمين: لا يدلُّ على الإجزاء: لا بمعنى: أنه لا يَدُلُّ على كونه طاعة، وقربة، وسبب ثواب، وامتثالاً، بل بمعنى: أنه لا يمنع من الامتثال وجوب القضاء، ولا يلزم حصول الإجزاء بالأداء؛ بدليل أن من أفسد حجه فهو مأمور بالإتمام، ولا يجزئه، بل يلزمه القضاء.

ومن ظن أنه متطهر - فهو مأمور بالصلاة، وممتثل، ومطيع، ومتقرب إذا صلى، ويلزمه القضاء. ولا يمكن إنكار كونه مأمورًا، ولا إنكار كونه ممتثلا؛ حتى يسقط العقاب، ولا إنكار كونه مأمورًا بالقضاء؛ فهذه أمور مقطوع بها.

---

(١) فى «أ»: الأصفهانى.

(٢) ينظر البرهان (١/٢٥٥) (١٦٧).

(٣) ينظر المستصفى (١٢/٢).

والصواب: أن نفصل، ونقول: إذا ثبت أن القضاء يجب [١٠٥/ب] بأمر متجدِّد، وأنه مثل الواجب الأول - فالأمر بالشيء لا يمنع إيجاب [مثله] بعد الامتثال، وهذا لا شك فيه؛ لكن ذلك المِثْلَ إنما سُمِّيَ قضاء، إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة، أو وصفها. فإن لم يكن فوات ولا خلل، استحال تسميته قضاء؛ فنقول: الأمر يدل على الإجزاء إذا أدى المأمورَ به بكماله ووصفه وشرطه من غير خَلَلٍ، فإذا تطرق إليه خلل؛ كما في الحج الفاسد والصلاة الفاسدة على ظن الطهارة - فلا يدل الأمر على إجزائه؛ بمعنى: إيجاب القضاء.

وقال صاحب «المعتمد»: ذهب الفقهاء بأسرهم: إلى أن الأمر يَدُلُّ على الإجزاء بالمأمور به (١).

وقال قاضي القضاة: إنه لا يدل عليه، ثم قال: إن كان معنى وصف العبادة بأنها مجزئة: أنه قد سقط بها التعبُّد - فمعلوم أن الأمر يدل على ما تناوله إذا فعل على حد ما تناوله مع تكامل الشرائط؛ فهو مجزئ؛ لأنه ممتثل؛ لأن الأمر تعبد؛ ولهذا نقول: إنَّ المضيَّ في الحجة الفاسدة - يجزئ في إسقاط التعبُّد بحجة صحيحة؛ لأن ذلك المتعبد ما امتثل.

وأما القول: بأن الأمر يدل على إجزاء المأمور به؛ على معنى: أنه يمنع من لزوم القضاء - فصحيح أيضًا؛ لأن قضاء العبادة المؤقتة هو: فعل واقع بعد خروج وقتها بدلاً من فعلها في وقتها على الوجه المأمور به، وإنما يكون ذلك إمَّا: لأن العبادة ما فعلت في وقتها، أو فعلت على وجه الفساد؛ وذلك غير حاصل إذا فعلها الإنسان على الوجه الصحيح؛ اللهم إلا أن يقال: يجب عليه بعد خروج الوقت فعل مثل ما فعله في الوقت؛ فلا يكون قضاء لما فعله؛ فذلك غير منكر، والأمر لا يدل على نَفْيِ وجوب ذلك.

وقال العالمي: ذهب الفقهاء وجماعة من المتكلمين: إلى أن الأمر يَدُلُّ على الإجزاء، وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في «الملخَّص»: اختلف [١٠٦/أ] النَّاسُ في أن الأمر هل يَدُلُّ على الإجزاء، أم لا ؟ الذي يقتضيه مذهب أصحابنا: أنه يقتضيه، وذهب أكثر من تكلَّمَ في الأصول إلى أنه لا يقتضيه، والمراد بالإجزاء: أن يقع صَحِيحًا، [و] لا يلزم المكلف فعل مثله على وجهه.

وفصَّل بعضهم فقال: ما وقع مستجمعًا لأركانه وشرائطه - فالأمر فيه يدل على الإجزاء، وأما إذا وقع مشتملاً على نوع من الخلل - فلا يدل الأمر على الإجزاء،

(١) ينظر المعتمد (٩٢/١).

واختار الباجى أيضًا ذلك بمعنى: أنه امتثل، وسقط التعبد به، وقال ابن بَرْهَان: ذهب معظم العلماء: إلى أنه يدل الأمر على الإجزاء، وذهب عبد الجبار: إلى أنه لا يدل عليه، وإنما الإجزاء يستفاد من عدم دليل يدل على الإعادة، واختار أنه يدل على الإجزاء، وقال صاحب «التنقيحات»: «يمتنع امتثال ما لم يقع به إجزاء».

وقال القاضى عبد الجبار فى كتابه المسمى «بالعمد». اعلم: أن الصحيح أن الأمر لا يقتضى كون المأمور به مجزئًا، وإنما يعلم ذلك بدلالة، والفقهاء بأسرهم على خلافه، ثم قال: لا يمتنع أن يقول الحكيم: «أمرتك، بكذا، وإذا فعلت، أثبت عليه، وأديت الواجب، ويلزمك مع ذلك القضاء»؛ وهذا غير بعيد، وهو معنى قولنا: إنه غير مجزئ، ولا نعنى به: أنه لا يحل؛ إنما نعنى به: أنه يجب القضاء فيه، ولا يقع موقع الصحيح الذى لا يقضى؛ هذا كلام القاضى عبد الجبَّارِ فى «العمد»، وقد نقلناه بعبارته.

اعلم - وفقك الله تعالى -: أن الخلاف فى هذه المسألة: [أن] بعضهم نصب الخلاف مع القاضى عبد الجبار؛ وهو صحيح، وهذا القاضى عبد الجبار بن أحمد الإستراباذى أحد فضلاء المعتزلة؛ وهو تلميذ لأبى عبد الله الحسين بن على البَصْرىِّ، وأبى إسحاق [بن إبراهيم][(١)] بن عياش؛ وهما من تلامذة أبى هَاشِمٍ؛ فعبد الجبار تلميذ تلميذ أبى هاشم، ولقد كان تبعًا لأبى هاشم [١٠٦/ب]؛ ناصرًا لمذهبه، مقررًا لأقواله، هكذا نقله المصنف فى مصنف له يتضمن بيان أقوال العلماء الباحثين عن العلم الإلهى، وإذا عرفت ذلك؛ فنقول:

للإجزاء تفسيران ذكرهما المصنف فى أول الكتاب:

أحدهما: سقوط القضاء. وثانيهما: كون الإتيان به كافيًا فى سقوط التعبد عنه.

واختار المصنف التفسير الثانى، وأبطل الأول بما سبق سياقه فى أول الكتاب، وأعاده ههنا. وإذا اتضح ذلك، فنقول: من البين الواضح: أن الخلاف فى أن الأمر هل يقتضى كون المأمور به مجزئًا - ليس بمعنى: أن الإتيان بالمأمور به كافٍ فى سقوط التعبد، وحصولِ الامتثال، وإنما الخلاف مع أبى هاشم وعبد الجبار: فى كون الإتيان بالمأمور به مجزئًا بالتفسير الثانى؛ وهو كونه موجبًا لسقوط القضاء، أو غير مانع من وجوب القضاء، وأما أنه إذا أتى بالمأمور به على الوجه الذى أمر به - فقد حصل الامتثال، وسقط التعبُّد -: فلا خلاف فيه أصلاً.

واعلم: أن عبارة بعض الفضلاء: أن الأمر يقتضى الإجزاء.

---

(١) سقط فى «أ».

وعبارة آخرين منهم: أن الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء.

والعبارتان متقاربتان؛ وهذا لأن الأمر يقتضى وجوب الإتيان بالمأمور به؛ فمنهم من أضاف الإجزاء إلى السبب القريب، ومنهم من أضافه إلى السبب البعيد.

وأما المصنف: فقد جعل هذه المسألة من المسائل المعنوية؛ فلأجل هذا قال: الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء؛ فافهم ذلك. وإذ قد تلخص محل النزاع، فلنعد إلى شرح المتن، فنقول: اختار المصنف تفسير الإجزاء بكون الإتيان به كافيًا فى سقوط التعبد، وأبطل التفسير الآخر بوجوه ذكرها فى أَوَّلِ الكتاب، ومضى شرحها، وبيان ما فيها من الإشكال، ولا حاجة إلى الإعادة، غير أن صاحب «الإحكام» أورد على وجهين منها شيئًا؛ فلابد من بيانه، والتنبيه على ما فيه:

فنقول: قال المصنف: تفسير الإجزاء بالسقوط باطل، وبيانه من وجوه:

الأول: أنه لو أتى بالمأمور [١٠٧/أ] به عند الإخْلَالِ ببعض شَرَائطه، ثم مات عقيب(١) الصَّلاة - لم يكن مجزئًا، مع سقوط القضاء.

الثانى: أن القضاء يجب بأمر مجدَّد.

الثالث: أنا نعلل وجوب القضاء بأن الفعل الأول لم يكن مجزئًا، والعلة مغايرة للمعلول.

اعترض صاحب «الإحكام» على وجهين من الوجوه الثلاثة؛ فقال: الوجه الأول فى إبطالها أن يقال:

أما الأول: فلأن الإجزاء ليس هو نفس سقوط القضاء مطلقًا ليلزم ما قيل؛ بل سقوط القضاء بالفعل فى حق من يُتصوَّر فى حقه وجوب القضاء، وذلك [غير] متصوَّر فى حق الميت.

وأما الثانى: فلأن علة [صحة](٢) وجوب القضاء إنما هى استدراك مصلحة ما فات من أصل الفعل أو صفته، أو مصلحةِ ما يعتقد سببَ وجوبه، ولم يجب المانع إلا لما قيل.

هذا ما قاله صاحب «الإحكام» وفيه نظر:

وبيانه: أنه اعتبر فى هذا التفسير قيدًا زائدًا، وهو دافع للإشكال عن التفسير المفسَّر به هذا القيد، والإشكال وارد على هذا التفسير الذى لم يُعْتَبَرْ فيه هذا القيد.

---

(١) فى «ب»: شرائطه بمعانٍ عقيب الصلاة.

(٢) سقط فى «أ،ب».

وأما ما أورده على الوجه الثانى - فمندفع؛ لأنا لا نسلم أنه إذا علل وجوب القضاء باستدراك فوات المصلحة المذكورة - لا يجوز تعليله بكون الفعل لم يكن مجزئًا؛ وهذا لأن الإضافة إلى الحكمة لا تنافى الإضافة إلى منشأ الحكمة والمصلحة؛ ألا ترى أنه يصح أن يقال: شتمه؛ لأنه شتمه، ويصح أن يقال: شتمه؛ لشفاء الغيظ؛ فجاز أن يقال: إذا لم يكن مجزئًا، لما مست الحاجة إلى القضاء؛ استدراكًا للمصلحة الغائبة.

تنبيه: اعلم: أن المصنف لما أبطل تفسير الإجزاء بسقوط القضاء - صح عنده التفسير الثانى؛ وهو: كون الإتيان بالمأمور به كافيًا فى السقوط.

وحاصله: أنه امتثل ثم شرع فى الدلالة على أن الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء بالتفسير الثانى، واستدلَّ بالوجوه الثلاثة المذكورة فى الأصل، وهى واضحة.

غير أنها لم تتناول مَحلَّ النزاع، وإنما تناولت [١٠٧/ب] محل الوفاق، وإبطالُ المصنِّف تفسير الإجزاء بسقوط القضاء - لا يجْديه نفعًا؛ فإن للخصم أن يقول: أنا أدعى أن الإتيان لا يمنع وجوب القضاء، بل لا يمتنع عندى أن يأتى بالمأمور به، ومع ذلك يجب عليه القَضَاءُ، وترك التعرض للفظ الإجزاء وتفسيره، وحينئذ لا يجديه ذلك الإبطال[١]، ولا الوجوه الثلاثة الدالة على حصول الامتثال بفعل المأمور به، وهذا الإشكال وارد على المصنف، وعلى إمام الحرمين، ومن سلك هذا المسلك.

وقد تنبه لهذا الإشكال صاحب «الإحكام»؛ واعلم أن صاحب «الإحكام» كلامه فى هذه المسألة شاذ جدًّا؛ حيث قرر المسألة تفريعًا على كل واحد من تفسيرى الإجزاء؛ فقال: إن كان معنى وصف العبادة بكونها مجزئة: أنه قد سقط بها التعبد - فمعلوم أن الأمر يدل على أن ما تناوله إذا فعل على حد ما تناوله مع تكامل الشرائط - فهو مجزئ؛ لأن المكلف بهذا الفعل قد امتثل هذا الأمر.

فلو قلنا: إن التعبد بهذا الفعل باق عليه - انتقض القول بأنه ممتثل؛ فلهذا نقول: إن المضى فى الحَجَّة الفاسدة يجزئ فى إسقاط التعبد بالمضى، ولا يجزئ فى إسقاط التعبُّد بحجة صحيحة؛ لأن ذلك التعبد ما امتثل، وكذلك نظائرها.

وأما القول: بأن الأمر يدل على إجزاء المأمور به؛ على معنى: أنه يمنع من وجوب القضاء - فصحيح أيضًا؛ لأن قضاء العبادة المؤقتة هو: فعلٌ واقعٌ بعد خروج الوقت، بدلاً عن فعلها فى وقتها، على الوجه المأمور به؛ وذلك إنما[٢] يكون إذا فعلت العبادة

---

(١) فى «أ»: زوال الإبطال.

(٢) فى «أ»: إما أن يكون.

على نوع من الخلل أو لم تفعل أصلاً، وذلك غير حاصل إذا فعلها الإنسان على وجه الصحة؛ فلم يتصور القضاء؛ اللهم إلا أن يقال: يجب عليه بعد خروج الوقت فعل مثل ما فعله في الوقت، ولا يكون قضاء لما فعله، وذلك غير منكر، والأمر لا يدل على نَفْى وجوب ذلك.

تنبيه: [١٠٨/أ]: اعلم: أن التفصيل الذى اختاره الإمام حُجَّةُ الإسلام الغزالى - قد ظهر فيه الخلل؛ وذلك لما تبين من كلام صاحب «المعتمد»؛ وهذا لأن المُضِيَّ فى الحَجَّة الفاسدة - يجزئ عما أمر فى تلك الحجة، والحجة الفاسدة لا تقع قضاء عما وجب عليه أولاً، وهى الحجة التى أمر بها مستجمعة لأركانها وشرائطها.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: احتجَّ المخالِف بوجوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ النَّهْيَ لاَ يَدُلُّ عَلَى الفَسَادِ بِمُجَرَّدِهِ؛ فَالأَمْرُ وَجَبَ أَلاَّ يَدُلَّ عَلَى الإِجْزَاءِ بِمُجَرَّدِهِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ كَثِيرًا مِنَ العِبَادَاتِ يَجِبُ عَلَى الشَّارِعِ فِيهَا إِتْمَامُهَا، وَالمُضِيُّ فِيهَا، وَلاَ تُجْزِئُهُ عَنِ المَأْمُورِ بِهِ؛ كَالحَجَّةِ الفَاسِدَةِ، وَالصَّوْمِ الَّذِى جَامَعَ فِيهِ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ الأَمْرَ بالشَّيْءِ لا يُفيدُ إلاَّ كَوْنَهُ مَأْمُورًا بِهِ، فَأَمَّا أَنَّ الإِتْيَانَ يَكُونُ سَبَبًا لِسُقُوطِ التَّكْلِيفِ - فَذَلِكَ لا يَدُلُّ عَلَيْهِ مُجَرَّدُ الأَمْرِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف جعل هذه المسألة من المسائل المعنوية، ولأجل هذا قال: الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء، ولم يقل: الأمر يدل على الإجزاء، ثم إنه لما ذكر الوجوه التى هى حجة المخالف، عدل إلى دعوى أن الأمر لا يدل على الإجزاء فى الوجه الأول والثالث منها؛ وذلك يقتضى أن تكون هذه المسألة من المسائل اللفظية؛ وهو خلاف ما ذكره فى أول المسألة، وهذا غير مطابق للنظام المطلوب المحقّق فى الأدلة، وما يعارضها، إلا أن هذا يحتمل المسامحة فيه، وليس فيه إلا العدول عن الأحسن إلى الجائز. وإذا عرفت ذلك - فاعلم: أن تقرير الوجه الأول من الوجوه - أن يقال: الأمر لا يدل على الإجزاء؛ وذلك لأن النهى لا يدل على الفساد؛ فلا يدل الأمر على الإجزاء؛ وذلك لأن النهى يجرى مجرى النقيض للأمر عرفا؛ فوجب أن يكون كذلك لغة؛ وإلا يلزم النقل؛ وهو خلاف الأصل.

فوجب أن يكون مَدْلوله نقيض مَدْلول الأمر لا غير؛ جزما، ومَدْلُول النَّهْيِ الزجر عن الفعل من غير دلالة على عدم الإجزاء، وهو الفساد؛ فوجب أن يكون مدلول الأمر

الحثّ على الفعلِ من غير دلالة على الإجزاء؛ تحقيقا للمناقضة بين مدلوليهما؛ لوجود المناقضة بين الدالّين؛ وبهما تقرر هذا الوجه؛ بأن العرب كما تحمل الشيء على مثله فكذلك تحمله على ضده أو نقيضه؛ وذلك كقولهم: [١٠٨/ب] «لا» النافية تحمل على «إن» المؤكدة فى إعمالها فى النصب، وفيه نظر؛ لأن الحمل على الضد أو النقيض - خلاف الأصل؛ فلا يجعل ذلك أصْلاً يقتبس حكم غيره منه.

الوجه الثاني: أنه لو دل الأمر على الإجزاء، لكان الأمر بالمضى فى الحجة الفاسدة دَالاًّ على إجزاء الحجة الفاسدة، ولو كان كذلك لما وجب عليه القضاء؛ لتحقق الإجزاء بالحجة الفاسدة؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. واعلم أن المصنف ذكر مادة الوجه الثاني؛ ولم يذكر صورته، وصورته ما ذكرناه.

الوجه الثالث: هو أن الأمر بالشيء لا يفيد إلا كون ذلك الشيء مأمورا به، وأما أن الإتيان بالمأمور به يقتضى سقوط التعبد والتكليف - فلا يدل الأمر المجرد عن القرائن. واعلم: أنه لما فسر الإجزاء بالامتثال - وجب أن تكون الوجوه الثلاثة المعارضة للدليل نافيةً للامتثال؛ تحقيقًا للمناقضة بين مدلولى الدليل ومعارضه.

قال المصنف - رحمه الله -: وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّا، إنْ سَلَّمْنَا أَنَّ النَّهْيَ لاَ يَدُلُّ عَلَى الفَسَادِ، لَكِنَّ الفَرْقَ بَيْنَهُ، وَبَيْنَ الأَمْرِ - أَنْ نَقُولَ: النَّهْيُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مَنَعَهُ مِنْ فِعْلِهِ؛ وَذَلِكَ لاَ يُنَافِي أَنْ نَقُولَ: إِنَّكَ لَوْ أَتَيْتَ بِهِ - لَجَعَلَهُ اللَّهُ سَبَبا لِحُكْمٍ آخَرَ.

أَمَّا الأَمْرُ ، فَلاَ دَلاَلَةَ فِيهِ إلاَّ عَلَى اقْتِضَاءِ المَأْمُورِ بِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً، فَإِذَا أَتَى بِهِ - فَقَدْ أَتَى بِتَمَامِ المُقْتَضَى؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَبْقَى الأَمْرُ - بَعْدَ ذَلِكَ - مُقْتَضِيًا لِشَيْءٍ آخَرَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ تِلْكَ الأَفْعَالَ - مُجْزِئَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الأَمْرِ الوَارِدِ بِإتْمَامِهَا، وَغَيْرُ مُجْزِئَةٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الأَمْرِ الأَوَّلِ؛ لأَنَّ الأَمْرَ الأَوَّلَ اقْتَضَى إِيقَاعَ المَأْمُورِ بِهِ، لا عَلَى هَذَا الوَجْهِ الَّذِى وَقَعَ؛ بَلْ عَلَى وَجْهٍ آخرَ، وَذَلِكَ الوَجْهُ بَعْدُ لَمْ يُوجَدْ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ الإِتْيَانَ بِتَمَامِ المَأْمُورِ بِهِ - يُوجِبُ أَلاَّ يَبْقَى الأَمْرُ مُقْتَضِيًا بَعْدَ ذَلِكَ، وَذَلِكَ هُوَ المُرَادُ بِالإِجْزَاءِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: واعلم: أن هذا الجواب يتجه اتجاهًا تامًّا، أما إذا كان الوجه الذى هذا جوابه مقررًا بطريق القياس، وهو ضعيف - فقد نبهنا على ضعف مثل هذا القياس،، وأَمَّا إذا قرر الوجه الذى هذا جوابه بالطريق الذى ذكرناه - فلا يتم هذا الجواب إلاَّ بضم مقدمة أخرى إليه؛ وهو أن نقول: لم قلت: [١٠٩/أ] إن مدلول الأمر والنهى إذا

كانا متناقضين - وجب ألاَّ يدل الأَمْر على الإجزاء؛ وهذا لجواز أن يكون من لوازم أحد المدلولين الذى هو نقيض الآخر: الإجزاءُ، ولا يكون من لوازم المدلول الذى هو نقيضه: الفسادُ؛ فلم قلت: إنه ليس كذلك؟!

والجواب عن الثانى: أنا نقول: إن هاهنا أمرين:

أحدهما: المقتضِى لوجوب الإتيان بحجة صحيحة.

وثانيهما: الأمر بالمضى فى الحجة الفاسدة، والإتيان بأفعال الحج فى الحجة الفاسدة يقتضى الإجزاء، ولكن بالنسبة إلى الأمر الثانى دون الأول؛ وذلك لأن الأمر الأول يقتضى وجوب الإتيان بحجة صحيحة، والفاسدة لا تقوم مقام الصحيحة. وإذا تقررت هذه المقدمة، منعنا الملازمة الثانية من الوجه الثانى.

والجواب عن الثالث: منع المقدمة الثانية منه، وسنده ما ذكره فى المتن، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

الإِخْلالُ بالْمَأْمُورِ بِهِ، هَلْ يُوجِبُ فِعْلَ القَضَاءِ، أَمْ لاَ؟ هَذِهِ المَسْأَلَةُ لَهَا صُورَتَان:

الصُّورَةُ الأُولَى: الأَمْرُ المُقَيَّدُ؛ كَمَا إِذَا قَالَ: «افْعَلْ فِي هَذَا الوَقْتِ»؛ فَلَمْ يَفْعَلْ حَتَّى مَضَى ذَلِكَ الوَقْتُ - فَالأَمْرُ الأَوَّلُ، هَلْ يَقْتَضِي إِيقَاعَ ذَلِكَ الفِعْلِ فِيمَا بَعْدَ ذَلِكَ الوَقْتِ؟ الحَقُّ: لاَ؛ لِوَجْهَيْنِ: الأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَ القَائِلِ لِغَيْرِهِ: «افْعَلْ هَذَا الفِعْلَ يَوْمَ الجُمُعَةِ» لاَ يَتَنَاوَلُ مَا عَدَا يَوْمَ الجُمُعَةِ، وَمَا لاَ يَتنَاوَلُهُ الأَمْرُ - وَجَبَ أَلاَّ يَدُلَّ عَلَيْهِ بِإِثْبَاتٍ، وَلا بِنفيٍ بَلْ لَوْ كَانَ قَوْلُهُ: «افْعَلْ هَذَا الفِعْلَ يَوْمَ الجُمُعَة» - مَوْضُوعًا فِي اللُّغَةِ لِطَلَبِ الفِعْلِ فِي يَوْمِ الجُمُعَةِ ، وَإِلاَّ فَفِيمَا بَعْدَهُ، فَهَهُنَا إِذَا تَرَكَهُ فِي يَوْمِ الجُمُعَةِ لَزِمَهُ الفِعْل فِيمَا بَعْدَه ؛ وَلَكِنْ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَكُونُ الدَّالُّ عَلَى لُزُومِ الفِعْلِ فِيمَا بَعْدَ يَوْمِ الجُمُعَةِ - لَيْسَ مُجَرَّدَ طَلَبِ الفِعْلِ يَوْمَ الجُمُعَةِ، بَلْ كَونَ الصِّيغَةِ مَوْضُوعَةً لِطَلَبِ يَوْمِ الجُمُعَةِ وَسَائِرِ الأَيَّامِ.

وَلا نِزَاعَ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ؛ وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي أَنَّ مُجَرَّدَ طَلَبِ الفِعْلِ يَوْمَ الجُمُعَة لا يَقْتَضِي إِيقَاعَهُ بَعْدَ ذَلِكَ.

الثَّانِي: أَنَّ أَوَامِرَ الشَّرْعِ تَارَةً لَمْ تَسْتَعْقِبْ وُجُوبَ القَضَاءِ؛ كَمَا فِي صَلاةِ الجُمُعَةِ، وَتَارَةً اسْتَعْقَبَتْهُ؛ وَوُجُودُ الدَّلِيلِ مَعَ عَدَمِ المَدْلُولِ خِلاَفُ الأَصْلِ فَوَجَبَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ

إِيجَابَ الشَّيءِ ، لاَ إِشْعَارَ لَهُ بِوُجُوبِ القَضَاءِ، وَعَدَمِ وَجُوبُهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّك لَمَّا جَعَلْتَهُ غَيْرَ مُوجِبٍ لِلْقَضَاءِ فَحَيْثُ وَجَبَ القَضَاءُ، لَزِمَكَ خِلافُ الظَّاهِرِ !!»:

قُلْتُ: عَدَمُ إِيجَابِ القَضَاءِ غَيْرٌ وإِيجَابُ عَدَمِ القَضَاءِ غَيْرٌ، وَمُخَالَفَةُ الظَّاهِرِ إِنَّمَا تَلْزَمُ مِنَ الثَّانِي، وَأَنَا لاَ أَقُولُ بِهِ.

أَمَّا عَلَى التَّقْدِيرِ الأَوَّل: فَغَايَتُهُ أَنَّهُ دَلَّ دَلِيلٌ مُنْفَصِلٌ عَلَى أَمْرٍ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الظَّاهِرُ بِنَفْيٍ وَلا إِثْبَاتٍ؛ وَذَلِكَ لا يَقْتَضِي خِلافَ الظَّاهِرِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى -: أن العلماء اختلفوا فى أنَّ الخطاب المقتضى لوجوب العبادة فى وقت مخصوص - هل يقتضي وجوب القضاء عند الإخلال بالأداء أم لا يقتضه، بل القضاء يجب بخطاب جديد ؟

الثانى هو: اختيار جمهور المحققين؛ فإذا قلنا القضاء، يجب بالخطاب الأول المقتضى للأداء؛ فيصير الإخلال بالمأمور به موجبًا للقضاء، ومعناه: أن الخطاب الأول اقتضى إيجاب الأداء؛ فإن أخل بالعبادة إما بأصلها، أو بشرطها - اقتضى إيجاب القضاء.

وقال إمام الحرمين(١): القضاء يجب بأمر مجدد. وذهب بعض الفقهاء إلى أن القضاء يجب بالأمر الأول وهو اختيار الغزالى، وصاحب «المعتمد» (٢) وصاحب «العمد»، وهو بعينه اختيار الشيخ أبى إسحاق الشيرازى فى شرح «اللمع». وقال: ذهب بعض أصحابنا إلى : أن القضاء يجب بالأمر الأول.

وقال ابن برهان: ذهب بعض [١٠٩/ب] أصحابنا، ومعظم أصحاب أبى حنيفة إلى: أن القضاء يجب بأمر جديد، وذهب بعض أصحاب أبى حنيفة والمعتزلة بأسرهم إلى: أنه يجب بالأمر السابق واختياره الأول.

وقال العالمى: الأمر المؤقت بوقت هل يقتضى إيجاب الفعل فيما عدا ذلك الوقت أم لا؟: قال بعض الأصوليين: لا يدل على إيجاب الفعل فيما عدا ذلك الوقت؛ وهو المختار؛ وهو اللائق بفروع أصحابنا؛ فإنهم وقفوا إيجاب القضاء فى الواجبات على أمر جديد.

---

(١) ينظر البرهان: (١/٢٦٥).

(٢) ينظر المستصفى (٢/١٢)، المعتمد (١/١٣٤).

وقال بعضهم: القضاء يجب بالأمر السابق، وأصحاب الشافعى ذَكَرُوا له قولين:

أحدهما: أنه يجب بالأمر السابق.

والثاني: ما اخترناه.

وقال القاضى أبو الوليد الباجى فى كتابه المسمى بـ «جامع الأصول»: لا يجب قضاء الفوائت إلا بأمر ثَان؛ وبهذا قال القاضى أبو بكر، وشيخنا القاضى أبو جعفر، وابن خويز منداد. وقال بعض أصحاب الشافعى: لا يحتاج قضاء الفوائت إلى دليلٍ ثان، ويجب بالأمر السَّابق. وقال صاحب «الإحكام»: القضاء يجب بالأمر الأول، أو يجب بأمر ثَان؛ والأول: مذهب الحنابلة، وكثير من الفقهاء، والثانى: مذهب المحققين من أصحابنا والمعتزلة. وقال القاضى عبد العزيز الكوفى الحنفى: القضاء يجب بأمر جديد؛ وهو المذهب لأصحابنا، وبه قال الشافعى فيما حكاه أحد أصحابه، وذهب بعضهم: إلى أنه يجب بالأمر الأول، ونسبه أبو زيد الدَّبُوسىُّ إلى بعض أصحابنا؛ وهو الشيخ أبو بكر الرازى. وإذ قد أحطت علما بمنقول الأئمة، واختيار كل واحد منهم - فلنرجع إلى شرح ما قاله المصنف:

قال المصنّف: لنا صورتان: الأولى: الأمر المقيد؛ كما إذا قيل: صَلِّ يوم الجمعة - فالحق أن هذا الخطاب لا يقتضى إيجاب القضاء إذا فاتت الجمعة؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن قول القائل: «صَلِّ يوم الجمعة» - لا دلالة له على الصَّلاة بعد[١١٠/أ] فواتها؛ لأن هذه الصيغة إنما وضعت لطلب الفعل يوم الجمعة، والموضوع لطلب الفعل يوم الجمعة - لا يدل على طلب الفعل بعد الجمعة مطابقة جزمًا، وإذا لم يدل عليه مطابقة، فلا يقتضيه؛ وذلك هوّ المطلوب.

نعم: لو كان قول القائل: «صل يوم الجمعة» - موضوعًا لطلب الفعل يوم الجمعة، وبعد يوم الجمعة - فنحن لا ننازع فى ذلك أصلاً.

الوجه الثانى: أن القَضَاء واجب فى بعض صور أوامر الشَّرْعِ عند الإخلال بالمأمور به، غير واجب فى بعضها؛ فلو كان الخطاب الأول مقتضيًا لإيجاب القضاء - يلزم التَّرْك بالدليل؛ وهو خلاف الأصل. فإن قلت: «إذا لم يكن مقتضيًا لإيجاب القضاء، فحيث وجب القضاء، يلزمك خلاف الظاهر»:

قلت: لأن عدم إيجاب القضاء غير إيجاب عدم القضاء، والمغايرة بينهما ظاهرة غاية الظهور، ومخالفة الظاهر تلزم من الثّانى.

ونَحْنُ لا ندعيه دون الأول، وبيانه: هو أنا نقول:

إنَّ الخطاب الأول لم يَدُلَّ على إيجاب القضاء، ولا نقول: إنه دَلَّ على عدم إيجاب القضاء، وإذا لم يَدُلَّ على عدم إيجاب القضاء، فحيث يثبت وجوب القضاء، يثبت شيء لم يتعرض له الخطاب الدالُّ على إيجاب الفعل بنفي ولا إثبات؛ وهذا بخلاف ما لو قلنا: «الخطاب دَلَّ على عدم إيجاب القضاء»؛ فإنه يلزم الترك بالدليل في عدم إيجاب القضاء، ونحن لا نقول بدلالة الدليل على عدم إيجاب القضاء أصْلاً.

لا يقال: «أما الوجه الأول: فمسلم أن الأمر الذى اقتضاه الإتيان بالفعل يوم الجمعة - لا يتناول غير يوم الجمعة، لكن لا يلزم من ذلك ألاَّ يبقى مقتضيًا للفعل؛ إذ ليس من ضرورة اقتضاء الأمر لفعل ، اقتضاؤه الفعل فى زمان معين، بل يقتضى الإتيان بالفعل، وأما إيقاع الفعل فى زمن ، فذلك من ضرورات الإتيان بالفعل؛ إذ لا يمكن أن يكون [١١٠/ب] ذلك إلا فى زمان.

وأما تعين الزمان: فذلك مستفاد من دليل آخر، إذا لم يكن فى الأمر تعيين الزمان، وإذا سلمنا أن الأمر بإيقاع الفعل يوم الجمعة - لم يتناول غير يوم الجمعة من الأزمنة - فقد سلمنا موجب ما ذكره، ولكن لا يلزم أن يبقى الأمر مقتضيًا للفعل بعد ذلك؛ لأن اقتضاء الأمر للفعل بدون اقتضاء إيقاعه فى زمن معين متصور، وإذا تصور ذلك، لم يكن فى هذا الاحتجاج دلالة. فإن قال: «إذا سلمت أن الأمر يقتضى الزمان - فإذا فات الزمان، فقد تَعَذَّر بقاء الأمر؛ لتعذر مقتضاه»:

قلت: مقتضى الأمر مسمى الزمان الذى هو من ضَرُورَات الفعل المأمور به، لا الزمان المعين، والمتعذِّر إنما هو الزمان المعين، ولم يتعذر ما هو مقتضى الأمر، ولا منافاة هناك؛ فبقى الأمر مقتضيًا للفعل المأمور به؛ فثبت أن هذا الوَجْهَ لا احتجاج فيه.

وأما الوَجْهُ الثانى: فضعيف أيضًا؛ لأنا لا نسلم أن أوامر الشرع لم تستعقب[(١)] وجوب القضاء بأمره.

وأما الجمعة: فالواجب هُناكَ أحد الأمرين على الترتيب؛ وهو صلاة الجمعة، فإن فاتَت، فالظهر، والظهر مما يقضى ثانيًا؛ فقد تخلف المقتضى عن المقتضى لمانع، وذلك لا يقدح فى الاقتضاء، وكون ذلك خلاف الأصل لا يعارض ما ذكرنا من الدلالة على اقتضاء الأمر للفعل؛ لأن ما ذكرنا من اقتضاء الأمر للفعل - لا يشك فيه بوجه، ولا يمكن إنكار اقتضائه، وإن تخلف المقتضى عنه فى صور كثيرة.

---

(١) فى «ز»: تستلزم.

ثم نقول: هـذا مُنَاقض لما اختاره أولاً قبل هـذا مـن أن: الوجـوب إذا نسـخ بقـى الجواز، وأن الجواز بعض مقتضيات الأمر، ولا يلزم من رفع مجموع مقتضـى الأمـر رفـع هذا الجزء؛ لجواز أن يرتفع المجموع بارتفاع الجزء الآخـر؛ وهـذا الاسـتدلال بعينـه قـائم ههنا؛ لأن إيجاب الفعل مطلقا بعض مقتضيات الأمر [١١١/أ] الوارد بـالفعل فـى زمـان معين؛ فإذا فات الزمان، وتعذر إيقاعه فى الزَّمَان المعين - لا يلزم أن يرتفع اقتضاء الأمـر الفِعْلَ مطلقًا. ثم نقول: الأمر المتجدد الذى تسندون وُجُوبَ القضاء إليه: إمـا أن يقـال: إن هذا الأمر يرد ويتجدد عند فوات كل واجب جزئـى، أو يقـال: ورد أمـر كلـى فـى زمن الوَحْى بإيجاب القضاء فى كل فائت: والأول: باطل؛ بانقراض زمن الوحـى. وأمـا الثاني: فهو حق؛ ولكن ذلك يكون تنبيهًـا علـى أنَّ الأمـر الأول مـع فـوات الفعـل عـن الوقت المحدود - مثبت لوجوب القضاء. هذا ما قاله صاحب «التلخيص».

وقال بعضهم: قول المصنف: «افعل يوم الجمعة» لا دلالـة لـه على إيقـاع الفعـل فـى غير يوم الجُمُعَةِ - فمسلم، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع فـى تناولـه الفعـل مـن حيـث هـو فعل، ويختار المكلف زمانا يوقعه فيه؛ فيكون الزمـان الثـانى مـن ضرورتـه إيقـاع مطلـق الفعل، لا أنه مدلول الأمر. أمَّا قوله: «ورد تارة مع عدم اقتضاء القضـاء، والأصـل عـدم مخالفة الدليل»: قلنا: الأصل معارض بأصل آخر؛ وهو: أن الأصل بقاء الفعل فـى زمنـه، والأمر دل عليه، ولم يأت به.

هذا مجموع ما أورد على هذا الموضع؛ والكل فاسد:

وبيانه: هو أنا ندعى أن الصيغة الدَّالة على إيجاب الأداء مطابقة لا دلالـة لهـا علـى إيجاب القضاء مطابقة؛ وهذا ظاهر غاية الظهور؛ وذلـك لأن الأداء هـو: فعـل الواجـب فى وقته المحدود، والقضاء هو: فعل الواجـب خـارج وقته المحدود؛ ومـن الواضـح: أن الدليل على وجوب الفعل فى وقت بعينـه مطابقة[١]، لا يـدل علـى وجوبـه فـى غـير ذلك الوقت مطابقة.

وأما قوله: «نسلم[٢] ذلك، ونقول بموجبـه، ونمنـع عـدم دلالتـه علـى وجـوب نفـس الفعل[٣]»:

قلنا: الممنوع ليس هو المدعى، والمدعى ما لخصناه؛ فلا يرد ما ذكرتم عليه.

---

(١) فى «أ»: مطلقًا.

(٢) فى «أ»: لا نسلم.

(٣) فى «أ»: تعين الفعل.

أما قوله في جوابه عن السؤال الذي أورده على نفسه: «مقتضى الأمر مسمى الزمان الذي هو من ضرورات فعل المأمور به في الزمان المعين» ففاسد [١١١/ب] غاية الفساد؛ لأنه يحيل صورة المسألة؛ وذلك لأن المسألة مفروضة فيما إذا قال: «صَلِّ يوم الجمعة»، ودلالته على الزمن المعين دون مسمى تعيين الزمان دلالة واضحة.

أما قوله: «الواجب هو صلاة الجمعة أولاً؛ فإن فاتت، فالظُّهر واجب، والظهر يقضى»:

قلنا: نحن ندعي أن صلاة الجمعة لا تقضى، والأمر كذلك إجماعًا، وأما أنه إذا فاتت الجمعة، يجب الرجوع إلى أربع ركعات إما في وقت الظهر، أو بعد فواته -: فذلك يدل على أن الجمعة لا تقضى؛ إذ القضاء يجب أن يكون مثل الأداء عندنا(١).

أما قوله: «قد يتخلَّف المقتضى عن المقتضي لمعارض، وذلك لا يقدح في الاقتضاء، وكون ذلك على خلاف الأصل لا يعارض ما ذكر من الدلالة على اقتضاء الأمر للفعل بوجه مَّا؛ فلا يمكن إنكار اقتضائه، وإن تخلف عنه المقتضى في صور كثيرة»:

قلنا: قد تبين فساد هذا الكلام مما ذكرنا؛ فإن الترجيح الذي ذكره إنما يصار إليه إذا تعارض دليلان على مُدَّعًى واحد، وأما إذا كان دليل ثان(٢) لغير المدعى - فلا تعارض بين الكلامين؛ فلا يصار إلى الترجيح.

فما ذكره مندفع واضح الاندفاع، ومما ذكرنا: تبين اندفاع إلزامه المصنف بقوله: «الوجوب إذا نسخ بقي الجواز»؛ لأن المدعى المتنازع فيه ليس هو إيجاب نفس الفعل، بل دلالة الصيغة الموضوعة للأداء على وجوب إيقاع مثل ما وجب أداؤه خارج الوقت، ولا كذلك ههنا؛ فإن المدعى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، والجواز جزء من الوجوب على ما قررناه ثمة.

وأما قوله: «الأمر الذي تسندون إليه وجوب القضاء: إما أن يتجدد، أو يقال: ورد أمر كلي بإيجاب القضاء عند فوات كل واجب»:

قلنا: الضابط في ذلك: أنه متى فات واجب أو شرط، فإن وجدنا إجماعًا على وجوب القضاء - حكمنا بمقتضاه، وإن لم نجد إجْمَاعًا، نظرنا: فإن وجدنا [١١٢/أ] خطابًا دالاًّ على إيجاب القضاء غير الخطاب الدال على إيجاب الأداء، حكمنا بمقتضاه، وإن لم نجد خطابًا حكمنا بعدم وُجُوب القضاء؛ وبه يندفع ما ذكره.

وأما ما ذكره بعضهم: فالوجه الأول راجع إلى ما ذكره صاحب «التلخيص»، وقد أجبنا عنه.

---

(١) في «ب»: عددًا.

(٢) في «أ»: دليلاً نافيًا.

وأما الوَجْهُ الثاني: فالأصل الذى ذكره ليس معارضًا للأصل الذى ذكره المصنف.

وبيانه هو: أن تجويز الأصل الذى ذكره المصنف أن يقال: الخطاب الدالُّ على إيقاع الفعل فيٍ وقت معين - لا دلالة له على إيجاب القضاء، وهو الفعل خارج الوقت؛ إذ لو كان دالاً على ذلك، يلزم الترك بالدليل فى صورة يتحقق فيها خطاب وجوب الأداء؛ ولم يتحقق فيها وجوب الأداء جزمًا؛ واللازم باطل؛ فينتفى الملزوم.

ومن البَيِّنِ الواضح أن قول القائل: الأصل بقاء الفعل فى زمنه لا يرد على هذا الكلام، ولا اتجاه له عليه أصلاً. ثم لو ورد خطاب دَالٌّ على إيجاب الفعل فى أحد الوقتين - فنقول: الفعل فى أحد الوقتين لا يوجب فوات الواجب؛ لأن المطلوب هو الفعل فى أحد الوقتين - وإن فاته الفعل فى وقت بعينه، فلم يفت نفس الفعل فى أحد الوقتين، ومسألتنا مفروضة فى الخطاب الدَّال على إيجاب الفعل فى وقت بعينه؛ فلا مَعْنَى لإيجاب[1] نفس الفعل من غير اعتبار الزمان، ولو كان إيقاعه فى الزمان الحاضر مفوضًا إلى رأى المكلف، لكان للمكلف أن يوقع الفعل فى مثل هذه الصورة قبل دخول الوقت المصرح به فى الخطاب؛ واللازم باطل. فما ذكروه فى غاية الفَسَاد، بل لم يفهموا صورة المسألة، ولا محل النزاع بين العلماء.

وقول القائل: «إنما النزاع فى نفس الفعل» نَقْلٌ للخلاف فى هذه المسألة لا على الوجه الذى نقله العلماء، وإن أراد بهذا الكلام: أن ينسب النزاع إلى نفسه ؛ فلا اعتبار بنزاعه أصلاً.

قال المصنف رحمه الله: الصورة الثانية: الأَمْرُ المُطْلَقُ [١١٢/ب] وَهُوَ أَنْ يَقُولَ: «افْعَلْ»، وَلا يُقَيِّدُهُ بزَمَان مُعَيَّنٍ؛ فَإِذَا لَمْ يَفْعَل المُكَلَّفُ ذَلِكَ فِى أَوَّل أَوْقَاتِ الإِمْكَان - فَهَلْ يَجبُ فِعْلُهُ فِيمَا بَعْدَهُ، أَوْ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ؟: أَمَّا نُفَاةُ الفَوْرَ: فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ: الأَمْرُ يَقْتَضِى الفِعْلَ مُطْلَقًا؛ فَلاَ يَخْرُجُ عَنِ العُهْدَةِ إلاَّ بِفِعْلِه.

و أَمَّا مُثْبتوهُ: فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يَقْتَضِى الفِعْلَ بَعْدَ ذَلِكَ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَبِى بَكْرٍ الرَّازِىِّ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: لا يَقْتَضيهِ؛ بَلْ لابُدَّ فِى ذَلِكَ مِنْ دَلِيلٍ زَائِدٍ.

وَمَنْشَأُ الخِلاَفِ: أَنَّ قَوْلَ القَائِلِ لِغَيْرِهِ: «افْعَلْ [كَذَا]؛ هَلْ مَعْنَاهُ: «افْعَلْ فِى الزَّمَانِ الثَّانِى، فَإِنْ عَصَيْتَ فَفِى الثَّالِث، فَإِنْ عَصَيْتَ فَفِى الرَّابِعِ»؛ عَلَى هَذَا أَبَدًا ؛ أَوْ مَعْنَاهُ: «افْعَلْ فِى الثَّانِى»؛ مِنْ غَيْرِ بَيَانِ حَالِ الزَّمَانِ الثَّالِثِ، وَالرَّابِعِ ؟:

---

(١) فى «أ»: لاعتبار.

فَإِنْ قُلْنَا بِالأَوَّلِ: اقْتَضَى الأَمْرُ الفِعْلَ فِي سَائِرِ الأَزْمَانِ.

وَإِنْ قُلْنَا بِالثَّانِي: لَمْ يَقْتَضِهِ؛ فَصَارَتْ هَذِهِ المَسْأَلَةُ لُغَوِيَّةً.

وَاحْتَجَّ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ لابُدَّ مِنْ دَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ بِأَنَّ قَوْلَهُ: «افْعَلْ» - قَائِمٌ مَقَامَ قَوْلِهِ: «افْعَلْ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي»:

وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ إِذَا قِيلَ لَهُ ذَلِكَ، وَتَرَكَ الفِعْلَ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي، لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ القَوْلُ سَبَبًا لِوُجُوبِ الفِعْلِ فِي الزَّمَانِ الثَّالِثِ؛ فَكَذَا هَهُنَا؛ ضَرُورَةَ أَنَّهُ لا تَفَاوُتَ بَيْنَ اللَّفْظَتَيْنِ.

وَاحْتَجَّ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيُّ عَلَى قَوْلِهِ بِأَنَّ لَفْظَ «افْعَلْ» يَقْتَضِي كَوْنَ المَأْمُورِ فَاعِلاً عَلَى الإِطْلاقِ، وَهَذَا يُوجِبُ بَقَاءَ الأَمْرِ، مَا لَمْ يَصِرِ المَأْمُورُ فَاعِلاً.

وَأَيْضًا: الأَمْرُ اقْتَضَى وُجُوبَ المَأْمُورِ بِهِ، وَوُجُوبُهُ يَقْتَضِي كَوْنَهُ عَلَى الفَوْرِ، وَإِذَا أَمْكَنَ الجَمْعُ بَيْنَ مُوجِبَيْهِمَا، لَمْ يَكُنْ لَنَا إِبْطَالُ أَحَدِهِمَا، وَقَدْ أَمْكَنَ الجَمْعُ بَيْنَهُمَا؛ بِأَنْ نُوجِبَ فِعْلَ المَأْمُورِ بِهِ فِي أَوَّلِ أَوْقَاتِ الإِمْكَانِ؛ لِئَلا يَنْتَقِضَ وُجُوبُهُ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْهُ، أَوْجَبْنَاهُ فِي الثَّانِي؛ لأَنَّ مُقْتَضَى الأَمْرِ، وَهُوَ كَوْنُ المَأْمُورِ فَاعِلاً لَمْ يَحْصُلْ بَعْدُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه الصورة - وهى الصورة الثانية من صور الإخلال بالمأمور به - وهى أن يقول: «افعل» و لم يقيد أمره بوقت - فهل تقتضى الصيغة المذكورة الإتيان بالمأمور به بعد الإخلال بالمأمور به فى أول زمان الإمكان بعد ورود الأمر، أم لا ؟

فيه تفصيل؛ وذلك لأنا نقول: إما أن يكون الأمر لا يقتضى الفور، أو نقول باقتضائه الفور: فإن قلنا: «الأمر لا يقتضى الفور» فالصيغة تقتضى إدخال المصدر فى الوجود من غير تعرض للزمان؛ فهؤلاء يقولون: المأمور لا يخرج عن العهدة إلا بفعله.

وإن قلنا: «الأمر يقتضى الفور» فالقائلون بذلك اختلفوا فيه:

فمنهم من يقول: إن الصيغة تقتضى الفعل فى أول زمان الإمكان بعد ورود الصيغة؛ فإن عصى بتركه فى ذلك الزمان، لم يبق للصيغة اقتضاء الفعل بعد ذلك، وصار كقوله: «صل وقت كذا».

ومنهم من يقول: إذا فات أول زمان الإمكان بعد ورود الصيغة - فإنه يقتضى

بعد ذلك، فإن فات[1]، ففى الزمان الذى يليه، فإن فات، ففى الزمان الذى يليه. ومنشأ الخلاف فيه: أن الصيغة تقتضى الفعل فى الزمان الثانى، أى: بالنسبة إلى وقت ورود الأمر. فإن عصاه، ففى الزمان الثالث، وهلم جرًّا إلى أن يأتى بالفعل، أو يتركه مطلقًا؛ فصارت هذه المسألة لغوية. وباقى الكلام ظاهر إلى آخر المسألة.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ:

فِي أَنَّ الأَمْرَ بِالأَمْرِ بِالشَّيْءِ لاَ يَكُونُ أَمْرًا بِهِ. الحَقُّ: أَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى، إِذَا قَالَ لِزَيْدٍ: «أَوْجِبْ عَلَى عَمْرٍو كَذَا»، فَلَوْ قَالَ لعَمْرٍو: «وَكُلُّ مَا أَوْجَبَ عَلَيْكَ زَيْدٌ فَهُوَ وَاجِبٌ عَلَيْكَ» -: كَانَ الأَمْرُ بِالأَمْرِ بِالشَّيْءِ أَمْرًا بِالشَّيْءِ، فِي هَذِهِ الصُّورَةِ.

وَلَكِنَّهُ بِالحَقِيقَةِ: إِنَّمَا جَاءَ مِنْ قَوْلِهِ: «كُلُّ مَا أَوْجَبَ فُلانٌ عَلَيْك فَهُوَ وَاجِبٌ عَلَيْكَ».

أَمَّا لَوْ لَمْ يَقُلْ ذَلِكَ، لَمْ يجبْ؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ (عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ): «مُرُوهُمْ بِالصَّلاةِ، وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ»؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لا يَقْتَضِي الوُجُوبَ عَلَى الصَّبِيِّ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الذى ذهب إليه جميعُ المحققين - هو: أن الأمر بالأمر بالشىء - ليس أمرًا بذلك الشىء[2] مثاله: قوله تعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً**﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله - عليه [١١٣/أ] الصلاة والسلام -: «مُرُوهُمْ بِالصَّلاَةِ لِسَبْعٍ»[3] والخلاف منقول عن بعضهم؛ نقله العالمى، وابن الحاجب من المتأخرين.

---

(١) فى «أ»: وجب.

(٢) ينظر الإحكام للآمدى ١٦٩/٢، روضة الناظر ص (١٠٨)، شرح تنقيح الفصول (١٤٨)، حاشية البنانى ٣٨٤/١، التمهيد للأسنوى (٢٧٤)، نهاية السول ٢٩٢/٢، شرح الكوكب المنير ٦٦/٣، المستصفى ١٣/٢، القواعد والفوائد ص ١٩٠، إرشاد الفحول (١٠٧)، مختصر ابن اللحام ص (١٠٢)، التحرير ص (١٤٨)، تيسير التحرير ٣٦١/١، فواتح الرحموت ٣٩٠/١، شرح العضد ٩٣/٢.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٣٤/١): كتاب الصلاة: باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، حديث (٤٩٥)، وأحمد (١٨٧/٢)، والدارقطنى (٢٣٠/١): كتاب الصلاة: باب - الأمر بتعليم الصلوات والضرب عليها، حديث (٢، ٣)، والحاكم (١٩٧/١)، وابن أبى شيبة (٣٤٧/١)، والدولابى فى «الكنى» (١٥٩/١)، والعقيلى فى «الضعفاء» (١٦٧/٢-١٦٨)، وأبو نعيم فى «الحلية» (٢٦/١٠)، والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٢٧٨/٢) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال رسول الله ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة، وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم فى المضاجع» الحديث. وأخرجه أبو داود (٣٣٢/١، ٣٣٣):=

والدليل عليه: أن أمر الله متوجّه نحو الرسول ﷺ والولى، ولم يتوجه نحو غيرهما، والصيغة موضوعة لما ذكرنا؛ فيجب عليهما لا غير.

نعم: لو قال الشارع: «وكل ما أوجب الرسول - عليه الصَّلاة والسلام - فهو واجب عليكم» - كان الشيء واجباً بإيجاب الرسول ﷺ وإيجاب الولى، ولا نزاع فى ذلك؛ وإنما النزاع فى الأول فقط، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

الأَمْرُ بِالمَاهِيَّة - لاَ يَقْتَضِى الأَمْرَ بِشَىْءٍ مِنْ جُزْئِيَّاتِهَا.

كَقَوْلِهِ: «بِعْ هَذَا الثَّوْبَ» - لاَ يَكُونُ هَذَا أَمْرًا بِبَيْعِهِ بِالْغَبْنِ الفَاحِشِ، وَلا بِالثَّمَنِ المُسَاوِى؛ لأَنَّ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ يَشْتَرِكَانِ فِي مُسَمَّى البَيْعِ، وَيَتَمَيَّزُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنْ صَاحِبِهِ بِخُصُوصِ كَوْنِهِ وَاقِعًا بِثَمنِ المِثْلِ، وَبِالْغَبْنِ الفَاحِشِ؛ وَمَا بِهِ الاشْتِرَاكُ غَيْرُ مَا بِهِ الامْتِيَازُ، وَغَيْرُ مُسْتَلْزِمٍ لَهُ.

فَالأَمْرُ بِالبَيْعِ الَّذِى هُوَ جِهَةُ الاِشْتِرَاكِ ، لاَ يَكُونُ أَمْرا بِمَا بِهِ يَمْتَازُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّوْعَيْنِ عَنِ الآخرِ ، لا بِالذَّاتِ، وَلا بِالاِسْتِلْزَامِ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَالأَمْرُ بِالجِنْسِ لاَ يَكُونُ أَلْبَتَّةَ أَمْرا بِشَىْءٍ مِنْ أَنْوَاعِهِ، بَلْ إِذَا دَلَّتِ القَرِينَةُ عَلَى الرِّضَا بِبَعْضِ الأَنْوَاعِ - حُمِلَ اللَّفْظُ عَلَيْهِ.

وَلِذَلِكَ قُلْنَا: «الوَكِيلُ بِالبَيْعِ المُطْلَقِ ، لاَ يَمْلِكُ البَيْعَ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ»؛ وَإِنْ كَانَ يَمْلِكُ البَيْعَ بِثَمَنِ المِثْلِ؛ لِقِيَامِ القَرِينَةِ الدَّالَّة عَلَى الرِّضَا بِهِ؛ بِسَبَبِ العُرْف.

وَهَذِهِ قَاعِدَةٌ شَرْعِيَّةٌ بُرْهَانِيَّةٌ، يَنْحَلُّ بِهَا كَثِيرٌ مِنَ القَوَاعِدِ الفِقْهِيَّةِ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

=كتاب الصلاة: باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، حديث (٤٩٤)، والترمذى (٢/٢٥٩): كتاب الصلاة: باب ما جاء متى يؤمر الصبى بالصلاة، حديث (٤٠٧). والدارمى (١/٢٧٣) وابن أبى شيبة (١/٣٤٧) وأحمد (٣/٢٠١) وابن الجارود (١٤٧) وابن خزيمة (٢/١٠٢) والطحاوى فى «مشكل الآثار» (٣/٢٣١) والدارقطنى (١/٢٣٠) والحاكم (١/٢٠١) والبيهقى (٢/١٤) من طريق عبد الملك بن الربيع بن سبرة عن أبيه عن جده عن رسول الله ﷺ قال: «مروا الصبى بالصلاة ابن سبع سنين واضربوا عليها ابن عشر». وقال الترمذى: حسن صحيح. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبى. وصححه ابن خزيمة.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى -: أنَّ هذه المسألة[١] ذكرها المصنف، و لم ينقل فيها خلافًا بين العلماء، والفرع الذى فرع عليه مختلف فيه بين الشافعى، وأبى حنيفة - رضى الله عنهما - وتقرير ما ذكره المصنف ظاهر، وواضح.

وذلك لأن قول القائل: «بع» - أمر بإدخال الماهية الكلية فى الوجود، لا بمعنى: كونه كليًّا عقليًّا أو منطقيًّا، بل بمعنى: أنه كلى طبيعى. والدليل عليه: أن الصيغة موضوعة لذلك، وهو واضح؛ فتكون الصيغة بالوضع دالة على طلب إدخال القدر المشترك بين البياعات فى الوجود، والدال على القدر المشترك لا دلالة له على شىء من الخصوصيات؛ على ما مر تقريره غير مرة؛ فلا دلالة لهذه الصيغة على طلب بيع جزئى خاص: لا بالمطابقة، ولا بالتضمن، ولا بالالتزام؛ لكن القرينة: إن دلت على الحمل على شىء من الجزئيات - وجب الحمل عليه، وإلا فلا، والحمل على ذلك الجزئى بسبب الدلالة الخارجية، لا بسبب الدلالة اللفظية. ويتفرع على ذلك فرع مختلف فيه بين الشافعى وأبى حنيفة - رضى الله عنهما - وهو: أن الوكيل بالبيع المطلق ؛ لا يملك البيع بالغَبْنِ الفاحش، ويملك البيع بثمن المِثْلِ.

ووجه التفريع [١١٣/ب]: أن الصيغة الموضوعة لطلب الماهية الكُلية - لا تَدُلُّ على طَلب جزئى من جزئياتها؛ على ما تقرر؛ فإن تعين جزئى، فذلك التعيين بسبب القرينة الخارجة عن اللفظ، والقرينة دلت على أن الرضا بالبيع بثمن المثل، و لم توجد بالنسبة للبيع بالغبن الفاحش.

قال صاحب «الإحكام»[٢]: قال بعض أصحابنا: الأمر إنما يتعلّق بالماهية الكلية، ولا يتعلق بشىء من جزئياتها؛ كالأمرِ بالبيع: فإنه لا يكون أمرًا بالبيع بالغَبْنِ الفاحش، ولا بثمن المثل، بل إنما يتعلق بالقدر المشترك، ونقل الحجة المذكورة بعبارة نفسه. ثم قال: هذا غير صحيح؛ وذلك لأن ما به الاشتراك هو الجزئيات بمعنى كلى لا تصور لوجوده فى الأعيان؛ وإلا لكان موجودًا فى جزئياته؛ فيلزم من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك؛ وهو محال.

وعلى هذا: فليس معنى اشتراك الجزئيات فى المعنى الكلى ؛ هو[٣] أن الحد

---

(١) تنظر المسألة فى شرح الكوكب المنير ٧٠/٣، الإحكام للآمدى ١٧١/٢، شرح العضد (٩٣/٢) المسودة (٩٨)، نهاية السول ٢٩٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص ١٤٥، فواتح الرحموت ٣٩٢/١، إرشاد الفحول (١٠٨).

(٢) ينظر الإحكام (١٧١/٢).

(٣) فى «أ، ب»: إلا، والمثبت من الإحكام.

المطابق[١] للطبيعة الكلية مطابق للطبيعة الجزئية، بل إن تصور وجوده [ليس][٢] في غير الأذهان. وإذا كان كذلك، فالأمر طلب إيقاع الفعل؛ كما تقدم، وطلب الفعل يستدعى كونه متصورًا فى نفس الطالب، وإيقاع المعنى الكلى فى الأعيان غير متصور فى نفسه؛ فلا يكون متصورًا فى نفس الطالب؛ فلا يكون أمرًا به؛ ولأنه يلزم منه تكليفُ ما لا يُطَاقُ؛ فإذن: الأمر لا يكون إلا بالجزئيات الواقعة فى الأعيان. وإن سلّم أن الأمر يتعلق بالمشترك، فالآتى بالبيع بالغَبْنِ الفاحش آتٍ بمسمى البَيْع المأمور به الموكَّل فيه؛ فوجب أن يصحح؛ نظرًا إلى صيغة التوكيل، فإن بطل، فذلك لمعارض. هذا ما قاله صاحب «الإحكام».

وقال صاحب «التلخيص»: فرق بين قولنا: «الماهية الكلية»، وبين قولنا: «كل ماهية كلية»؛ فالقائل: إن الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمرًا بشىء من جزئياتها، إن كان [١١٤/أ] مراده: أن هذا غير واجب فى كل الماهيات الكلية، أو ليس يجب أن يكون لكل ماهية كلية لازم ذهنى من جزئياتها يَدُلُّ عليه بالاستلزام - فهذا حق.

وإن كان مراده: أن الحكم فى كل الماهيات كذلك، وأن الأمر بشىء من الماهيات لا يكون أمرًا بشىء من جزئياتها - فذلك ليس بحق؛ فإن من الماهيات ما يلزمها بعض جزئياتها لزومًا ذهنيًّا؛ وذلك مثل قول السيد لعبده: «اسقنى»؛ فإنه ينتقل ذهن العبد إلى سقى الماء البارد العذب، دون المالح أو الحار؛ حتى لو سقاه ماء حارًّا، استحق اللوم.

وأما سبب ضرورة هذا الجُزْئى لازمًا لتلك الماهية الكلية، فهو: كثرة الوجود، والوقوع، والتعارف[٣]، وخصوصُ السبب لا ينافى اللزوم الذهنى، بل هو الذى أوجب اللزوم الذهني؛ فلا نقول: هذه الدلالة ليست[٤] التزامية، بل عرفية؛ لأن العرف صار سببا لحصول اللزوم الذهنى، فكيف ينافى[٥] أن تكون التزامية. ثم أنت تعلم أن المصنف يدلل على سلب الدلالة الالتزامية عن جميع الماهيات الكلية على جزئياتها؛ بما ذكر من المثال، مع أن الدلالة الالتزامية حاصلة فى بعض الجزئيات؛ على ما تبين، ثم قال: لفظ البيع للتجارة، ومن سمع أن فلانًا أمر فلانًا بالتجارة، فإنه يخطر بباله أنه أمره بالتجارة الرابحة، أو العارية عن الغَبْنِ الفاحش، فالأمر بالبيع يكون دالاًّ على الأمر بهذا الجزئى

---

(١) فى «أ»: الخبر المطابق، وفى «ب»: الحد المطلق.

(٢) المثبت من «ب» ومن الإحكام.

(٣) فى «أ»: التقارب.

(٤) فى «أ»: بسبب.

(٥) فى «أ»: يتأتى.

بطريق الاستلزام؛ فلا يصح قوله: «وغير مستلزم». هذا ما قاله صاحب «التلخيص»، والكل فاسد.

أما بيان فساد كلام صاحب «الإحكام» فيتوقف على تجديد العَهْدِ بقاعدة من قواعد المنطق ذكرناها فى المنطق الموضوع فى أول هذا الشرح، وذكرناها فى مسألة الأمر بالأشياء على سبيل التخيير، وإنما نعيدها هنا؛ ليحصل للناظرفى هذا الكتاب ملكة استعمال المنطق فى العلوم؛ فهى المقصود من المنطق.

وتلك القاعدة: أنا بينا أن الكلى [١١٤/ب]: إما منطقى، أو طبيعى، أو عقلى.

وبيانه: أنا إذا قلنا: إن البيع كلى، فهناك أمور ثلاثة:

الأول: ماهية البيع من حيث هى هى.

الثانى: قيد كونه كليًّا.

الثالث: تلك الماهية بقيد كونها كلية. والأول: هو الكلى الطبيعى، والثانى: هو الكلى المنطقى، والثالث: هو الكلى العقلى.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: الكلى الطبيعى موجود فى الأعيان؛ والدليل عليه: أن هذا البيع موجود فى الأعيان، وجزء هذا البيع نفس البيع بالضرورة، وجزء الموجود موجود جزمًا؛ فالكلى الطبيعى موجود فى الأعيان.

وأما الكلى المنطقى والعقلى: ففى وجودهما فى الخارج خلاف متفرع على أصل آخر؛ وهو أن الأمور النسبية هل لها وجود فى الخارج أم لا ؟ وفيه خلاف بين العقلاء. وبهذه القاعدة تبين فساد كلام صاحب «الإحكام».

وذلك لأن البيع - [و] هو القدر المشترك بين البياعات - هو الكلى الطبيعى، ولا شك فى وجوده فى الأعيان، والخلاف فى الكليتين الأخريين، وبه يندفع عدم تصوره فى نفس الطالب، ولزوم التكليف بما لا يُطَاقُ.

وأما ما ذكره صاحب «التلخيص» فمندفع أيضًا؛ وذلك لأن المدعى أن الأمر بالماهية الكلية لا يَدُلُّ على طلب شىء من جزئيات تلك الماهية الكلية؛ نظرًا إلى الأمر بتلك الماهية الكلية من حيث إنه أمر بالماهية الكلية وقوله: «قد يكون شىء من جزئيات الماهية الكلّيَّة[1] لازمًا لها لزومًا ذهنيًّا؛ لقرينة منفصلة» - لا ينافى ما ذكره المصنف؛

(١) فى «ب»: الأصلية.

لأن ذلك اللازم الجزئي ما لزمه من حيث هو أمر بالماهية الكلية، بل يلازمه لثبوت القرينة، بل المصنف معترف بكل ذلك؛ فلا يتجه ما أَوْرَدَهُ هذا الفاضل على كلام المصنف أصلاً، والله أعلم بالصواب.

* * *

النَّظَرُ الرَّابِعُ: فِي المَأْمُورِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الأُولَى:

قَالَ أَصْحَابُنَا: المَعْدُومُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا، لا بِمَعْنَى أَنَّهُ حَالَ عَدَمِهِ يَكُونُ مَأْمُورًا [١١٥/أ] فَإِنَّهُ مَعْلُومُ الفَسَادِ بالضَّرُورَةِ - بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ مَوْجُودًا فِي الحَالِ، ثُمَّ إِنَّ الشَّخْصَ الَّذِي سَيُوجَدُ بَعْدَ ذَلِكَ يَصِيرُ مَأْمُورًا بِذَلِكَ الأَمْرِ. وَأَمَّا سَائِرُ الفِرَقِ، فَقَدْ أَنْكَرُوهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لابد من شرح مذاهب علماء الإسلام في هذه المسألة؛ ليظهر بذلك معنى كلام المصنف؛ خلافًا لجميع الفرق؛ فنقول: اعلم: أن مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري: أنَّ كلام الله تعالى قديم لا مفتتح لوجوده، وليس بحرف ولا صوت، والحروف والأصوات دلالات عليه[١]؛ وهي مخلوقة، أعني: الحروف والأصوات. ومن قضية أصله: أن كلام الله موجود واحد يتعلق بجملة متعلَّقات الكلام؛ كما أن علمه واحد يتعلق بجميع المَعْلُومَاتِ، وكذلك قدرته وإرادته. واختلفت أجوبة أصحابنا في وصف كلام الله في الأزل؛ بكونه آمرًا ناهيًا مخاطبًا متكلمًا: فقال عبد الله ابن سعيد، وطائفة من المتقدمين: لا يتصف كلام الله - تعالى - في الأزل بكونه آمرًا ناهيًا مخاطبًا متكلمًا[٢]، وإنما يتصف بهذه الصفات فيما لا يَزَالُ؛ كما أن القديم في أزله لا يتصف في أزله بكونه خالقا[٣]، وإنما يتصف بكونه خالقا إذا وجد منه[٤] الخلق والاختراع. ومن مذهب هؤلاء: أن كون الكلام آمرًا ناهيًا مخاطبًا متكلمًا من صفات الأفعال؛ فإذا خلق الله المأمورين، وأكمل لهم عقولهم، وجمع لهم صفات المكلفين

---

(١) في «أ»: عليها.

(٢) في «ب»: تكليفا.

(٣) في «ب»: حادثا.

(٤) في «ب»: فيه.

وأفهمهم ما أراد أن يفهمهم من كلامه -: فتثبت صفات الكلام عند إثبات هذه الحوادث؛ فإن أفهم المخاطبين إيجابًا أو ندبًا - اتصف كلامه عند ذلك بكونه أَمْرًا، وإن أفهمهم من كلامه تحريمًا أو تنزيهًا - اتصف كلامه بكونه نهيًا، وإذا أفهمهم مخصصًا تعلق بهم - اتصف كلامه بكونه خطابًا تكليمًا. وإنما قال هؤلاء ما قالوا؛ لاستبعادهم تقدير الأمر والمأمورُ به معدوم. واختلف جواب هؤلاء فى كون كلام الله - تعالى - فى الأزل خبرًا: فقال قائلون: إنه كان خبرًا؛ ولم يزل - تعالى - يخبر عن نفسه وصفاته، وعما سيكون، ولا يستدعى الخبر مخبَرًا، وإنما يستدعى الخطاب مخاطَبًا.

وقال قائلون: [١١٥/ب] اتصاف الكلام بكونه خبرًا مما لا يثبت أزلاً؛ كما لم يثبت كون الكلام أمرًا نهيًا خطابًا تكليمًا.

وذهب شيخنا: إلى أن الكلام القديم الأزلى، لم يزل أمرًا نهيًا خبرًا خطابًا تكليمًا؛ فهو أمر للمعدوم؛ على تقدير الوجود. هذا ما نقله إمام الحرمين فى «الشامل»، واختار مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى، ولم يختر مذهب عبدالله بن سعيد فى هذا الكتاب؛ بل اختار فساده.

واعلم: أن من مذهب المعتزلة: أن المتكلم من صفات الأفعال، والمعنىُّ بكون المتكلم متكلمًا: أنه فاعل للكلام، وليس يرجع من الكلام وصف خاص للمتكلم، وإنما يتصف به الفعل، وليس للفاعل من فعله صفة راجعة إلى ذاته، ولا معنى لكون الفاعل فاعلاً - إلاَّ وقوع الفعل منه، فهذا أصلهم شاهدًا وغائبًا. والمعنىُّ بكون القديم متكلمًا: أنه فعل الكلام وأحدثه؛ وذلك هو المعنى بكون الواحد منا متكلمًا. وعلى طردنا ما قالوه: لا يتصور أن يتكلم الواحد منا بكلام ضرورى؛ كما يعلم بالعلم الضرورى، ويتحرك بالحركة الضرورية، ولو خلق الله كَلاَمًا ضروريًّا فى الواحد منا - كان هو المتكلم به دون من قام به الكلام. وهذا من أعظم الإشكال فى الكلام، ومن تتمة قضية أصلها: أن كون المتكلم متكلمًا لا يرجع إلى صفات الأفعال، بل المتكلم من قام به الكلام؛ سواء كان مقدورًا، أو ضروريًّا فيه؛ كما أن المتحرك مَنْ قامت به الحركة؛ سواء كانت من فعل المتحرك، أو لم تكن من فعله؛ وكذلك الكلام فى العالم والقادر والمكوِّن وغيره. وأما النَّجَّار من المعتزلة: فإنه قال: الكلام من صفات الأفعال؛ بيد أن فعل الفاعل مِنَّا يقوم به، ويستحيل قيام فعل الله تعالى به.

وأما الكرَّامية: فقد قالوا: الكَلاَمُ هو: القدرة على التكلم، ويقولون على هذا الأصل: كلام الله قديم، وهم يعنون به: قدرته على التكلم، والقول عندهم حَادِثٌ.

والعبارات، وكلام النفس عندهم - ليس بكلام، والعبارات يسمونها: تكلُّمًا، ولا يسمونها: كلامًا [١١٦/أ].

قال إمام الحرمين في «البرهان» بعد نقله لمذهبهم: الكلام في ذلك يرجع إلى محض العبارة؛ فإنهم أثبتوا ما أثبتناه كلامًا، وخالفوا في تسميته، ونحن أثبتنا القدرة على التكلم شاهدًا، ولم نسمها كلامًا، ولا يجوز وصف الرب - تعالى - بالاقتدار على كلامه؛ كما لا يوصف بالاقتدار على علمه، وكلامه وعلمه قديمان.

واعلم: أن إمام الحرمين اختار في «الشامل» مذهب الأشعري أصلاً وفرعًا، ومال في كتاب «البرهان» إلى مذهب المعتزلة؛ فإنه قال: إن ظن ظانٌّ أن المعدوم مأمور - فقد خرج عن حد المعقول، وقول القائل: إنه مأمور على تقدير الوجود - تلبيس؛ فإنه إذا وجد ليس معدومًا، ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأمورًا، وإذا لاح ذلك، بقي النظر في أمر بلا مأمور، وهذا معضل؛ فإن الأمر من الصِّفَات المتعلقات، وفرض متعلق لا متعلق له - محال. هذا نص كلامه في كتاب «البرهان»؛ فقد تبين اختلاف كلاميه في هذه المسألة.

تنبيه: اعلم: أن هذه المسألة إنما أثبتت(١) بسؤال المعتزلة؛ إذ قالوا: لو كان الكلام أزلاً، لكان أمرًا، ولو كان أمرًا لتعلق بالمخاطب في عدمه؛ وذلك محال، فإذا بينا أنه لا يمتنع ثبوت الأمر من غير ارتباط(٢) بالمخاطب - اندفع السؤال. وإذ قد بينا مذاهب المخالفين في هذه المسألة؛ فقد اتضح به خلاف سائر الفرق.

قال المصنف رحمه الله تعالى: لَنَا: أَنَّ الوَاحِدَ مِنَّا، حَالَ وَجُودِهِ، يَصِيرُ مَأْمُورًا بِأَمْرِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللهِ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ - مَعَ أَنَّ ذَلِكَ الأَمْرَ مَا كَانَ مَوْجُودًا إلا حَالَ عَدَمِنَا.

وَكَذَلِكَ لا يَبْعُدُ أَنْ يَقُومَ بذَاتِ الأَبِ طَلَبُ تَعَلُّمِ العِلْمِ مِنْ الْوَلَدِ الَّذِى سَيُوجَدُ، وَأَنَّهُ لَوْ قُدِّرَ بَقَاءُ ذَلِكَ الطَّلَبِ؛ حَتَّى وُجِدَ الوَلَدُ، صَارَ الوَلَدُ مُطَالَبًا بِذَلِكَ الطَّلَبِ، فَكَذَا المَعْنَى القَائِمُ بذَاتِ الله تَعَالَى، الَّذِى هُوَ اقْتِضَاءُ الطَّاعَةِ مِنَ العِبَادِ، مَعْنَى قَدِيمٌ، وَأَنَّ العِبَادَ، إِذَا وُجِدُوا، يَصِيرُونَ مُطَالَبِينَ بِذَلِكَ الطَّلَبِ.

فَإِنْ قِيلَ: أَمْرُ النَّبِيِّ - ﷺ - غَيْرُ لازِمٍ عَلَى أَحَدٍ، بَلْ هُوَ - عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ -

---

(١) في «ب»: رسمت.

(٢) في «أ»: غير اعتبار.

أَخبَرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَأمُرُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ المُكَلَّفِينَ عِنْدَ وُجُودِهِ، فَيصِيرُ ذَلِكَ إِخْبَارًا عَنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَيَأمُرُهُمْ عِنْدَ وُجُودِهِمْ، لا أَنَّ الأَمْرَ حَصَلَ عِنْدَ عَدَمِ المَأْمُورِ.

سَلَّمنَا أَنَّ قَوْلَ الرَّسُول ﷺ وَاجبُ الطَّاعَةِ، وَلَكِنْ وُجِدَ هُنَاكَ فِي الحَالِ مَنْ سَمِعَ ذَلِكَ الأَمْرَ، وَبَلَّغَهُ إِلَيْنَا، أَمَّا فِي الأَزَلِ، فَلَمْ يُوجَدْ أَحَدٌ يَسْمَعُ ذَلِكَ الأَمرَ، وَيَنْقُلُهُ إِلَيْنَا، فَكَانَ ذَلِكَ الأَمْرُ عَبَثًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قد اتضح مما نقلناه من كلام الأئمة: أن مذهب الأشعرى: أن الأمر [موجود] بذاته وصفته فى الأزل، ولا مأمور فى الأزل.

وعند بعض أصحابه: الموجود فى الأزل ذات الأمر دون وصف كونه أمرًا، وقد سَبَقَ بيان ذلك [١١٦/ب] مفصلاً[١] مع بيان مذهب المخالفين فى المسألة. فإذن: هو مأمور بتقدير الوجود.

وأما أنه يكون مأمورًا فى حال عدمه: فهذا ما ذهب إليه أحد؛ وهو خلاف ضرورة العقل، على ما قاله المصنف، وإمام الحرمين؛ فنقول:

استدل المصنف على صحة مذهب الأشعرى بوجهين:

أحدهما: أن الواحد منا إذا استجمع شرائط التكليف - يصير مأمورًا بأمر الرسول ﷺ مع أنه كان معدومًا حال الأمر.

وثانيهما: أن الإنسان قد يجد من نفسه طلب تعلم العلم من ولده المعدومِ الذى سيوجد بعلم إن وجد، أو إذا وجد، وإذا قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد، صار الولد مطلوبًا بذلك الطلب؛ فقد صار المعدوم مأمورًا بتقدير وجوده.

وقوله: «ولأنه لو قدر بقاء ذلك» - ليس بدليل، بل هو تتمة[٢] لتقرير هذا الوجه، وإذا ثبت ذلك شاهدًا، ثبت غائبًا.

إذ حقيقة الأمر: هو الطلب النفسانى، وهو واحد شاهدًا أو غائبًا. هذا ما تمسك به المصنف؛ وهو ضعيف:

أما الأول من الوجهين: فقد تبين ضعفه؛ بأن الرسول ﷺ مبلغ، وليس بآمر؛ فإن موجب الطاعة هو الله - تعالى - لا غير؛ بل الرسول مبلغ، وليس بآمر، وأمر الرسول

---

(١) فى «أ»: متصلا.

(٢) فى «أ»: مقدمة.

عبارة عن إخباره عن الله تعالى: أنه يأمرهم عند وجودهم، واستجماعهم شرائط التكليف بكذا وكذا؛ فيئول أمره إلى إخباره ﷺ عن تجدد أمره للمكلف حين بلوغه، وأن التكليف حصول شرطه؛ وذلك لا يدل على صحة مذهبكم.

سلمنا: أنه واجب الطاعة، ولكن وجد في زمنه - عليه الصلاة والسلام - من سمع الأمر، ونقله إلينا؛ فلم يكن ذلك عبثًا، وأما في الأزل: فلا يتصور ذلك.

وأما الوجه الثاني: فقد زيفه إمام الحَرَمَيْنِ؛ فقال(١): إنَّ قيام الأمر بنا في غيبة المأمور ما أراه أمرًا جازمًا، وإنما هو فرض تقدير الأمر [١١٧/أ] لو كان كيف يكون، فإذا حضر(٢) المخاطب قام بالنفس الأمر الحاقُّ المتعلِّق به، والكلام الأزلي ليس تقديرًا. وهذا الذي ذكره إمام الحرمين - يعود إلى منع حسن مع المستند؛ وذلك هو أن نقول: أمر يقوم بذاتنا طلب العلم من الولد المعدوم، بل الموجود في حال العدم فرض وجوده مع فرض طلب التعلم منه، وليس ذلك بأمر محقق، بل هو مقدَّر. ويمكن تحريره على وجه آخر؛ فنقول: الموجود في حال عدم الولد صدق قولنا: لو كان لي ولد، لكنت آمره بالتعلم؛ فإذن: القائم بذات الآمر حال عدم الولد - ليس إلاَّ هذه الشرطية(٣)، ولا يلزم من صدق الشرطية: صدق المقدم، ولا صدق التالي؛ لما بينا في المنطق؛ أنه يجوز تركيب الشرطية المتصلة اللزومية من كاذبين، بل من مستحيل الصدق.

قال المصنف رحمه الله: ثُمَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مُعَارَضٌ بدَلِيلٍ آخَرَ، وَهُوَ: أَنَّ «الأَمْرَ» عِبَارَةٌ عَنْ إِلْزَامِ الفِعْلِ، وَإِلْزَامُ الفِعْلِ - مِنْ غَيْرِ وُجُودِ الْمَأْمُور - عَبَثٌ؛ فَإِنَّ مَنْ جَلَسَ فِي الدَّارِ يَأْمُرُ وَيَنْهَى، مِنْ غَيْرِ حُضُورِ مأْمُورٍ وَمَنْهِيٍّ، عُدَّ سفِيهًا مَجْنُونًا، وَذَلِكَ عَلَى اللّهِ مُحَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المعارضة لها توجيهان:

أحدهما: ما ذكره المصنف، وهو: أن الأمر اللساني عبارة عن: الصيغة الدَّالَّة، على أن الآمر ألزم المأمور بكذا. والأمر النفساني هو: مدلول هذه الصيغة القائم بذات الآمر؛ إذ لا يعنى بالأمر اللساني والنفساني إلا ما ذكرناه، والأشعري معترف بهما، والمعتزلي معترف باللساني دون النفساني. وإذا ثبت ذلك، فنقول: إلزام الفعل بدون حضور المأمور - عبث، ونظيره شاهدًا: جلوس الإنسان في موضع ليس عنده أحد

---

(١) ينظر البرهان (٢٧٥/١).

(٢) في «أ»: خصه، والمثبت من «ب»، والبرهان.

(٣) في «أ»: الوسيلة.

أصلاً، وهو يأمر وينهى ويخبر؛ فإن ذلك عبث وقبيح، وتمام هذا الدليل: أن القبيح على الله محال. هذا هو التوجيه الأول للدليل المذكور.

والتوجيه الثانى أقوى، و لم يذكره المصنف، وسنعيده مع الجَوَابِ عنه، إن تيسَّر - إن شاء الله تعالى - وقد ذكره إمام الحرمين.

قال المصنف رحمه الله تعالى: وَالجَوَابُ: قَوْلُهُ: «أَمْرُ النَّبِيِّ ﷺ عِبَارَةٌ عَنِ الإِخْبَارِ»:

قُلْنَا: مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْ قَالَ ذَلِكَ؛ وَكَذَلِكَ أَمْرُ اللّه تَعَالَى: عِبَارَةٌ عَنْ إِخْبَارِهِ بِنُزُولِ العِقَابِ عَلَى مَنْ يَتْرُكُ الفِعْلَ الفُلانِيَّ؛ إِلاَّ أَنَّ هَذَا مُشْكِلٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّا بَيَّنَّا فِيمَا تَقَدَّم: أَنَّهُ لَوْ كَانَ «الأَمْرُ» عِبَارَةً عَنْ هَذَا الإِخْبَارِ - لَتَطَرَّقَ التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ إِلَى «الأَمْرِ»، ولامْتَنَعَ العَفْوُ عَنِ العِقَابِ عَلَى تَرْكِ الوَاجِبَاتِ؛ لأَنَّ الخُلْفَ فِي خَبَرِ اللّه تَعَالَى مُحَالٌ.

الثَّانِي: أَنَّهُ لَوْ أَخْبَرَ فِي الأَزَلِ ، لَكَانَ: إِمَّا أَنْ يُخْبِرَ نَفْسَهُ؛ وَهُوَ سَفَهٌ - أَوْ غَيْرَهُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ غَيْرٌ.

وَلِصُعُوبَةِ هَذَا المَأْخَذِ: ذَهَبَ عَبْدُ اللّهِ بْنُ سَعِيدِ بْنِ كُلاَّبٍ التَّمِيمى مِنْ أَصْحَابِنَا - إِلَى أَنَّ كَلامَ اللّه تَعَالَى فِي الأَزَلِ - لَمْ يَكُنْ أَمْرًا، وَلا نَهْيًا، ثُمَّ صَارَ فِيما لاَ يَزَالُ كَذلِكَ.

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: إِنَّا لا نَعْقِلُ مِنَ «الكَلامِ» إِلاَّ الأَمْرَ، وَالنَّهْيَ، وَالخَبَرَ؛ فَإِذَا سَلَّمْتَ حُدُوثَها فَقَدْ قُلْتَ بِحُدُوثِ «الكَلامِ».

فَإِن ادَّعَيْتَ قِدَمَ شَيْءٍ آخرَ ، فَعَلَيْكَ البَيَان بِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ، ثُمَّ إِقَامَة الدَّلالَة عَلَى أَنَّ اللّه تَعَالَى مَوْصُوفٌ بِهِ، ثُمَّ إِقَامَةُ الدَّلالَةِ عَلَى قِدَمِهِ.

وَلَهُ أَنْ يَقُولَ: أَعْنِي بِـ «الكَلاَمِ» القَدْرَ المُشْتَرَكَ بَيْنَ هَذِهِ الأَقْسَامِ.

وَيُمْكِنُ الجَوَابُ عَنْ أَصْلِ الإِشْكَالِ بِأَنَّ قَاعِدَةَ الحِكْمَةِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى قَاعِدَةِ الحُسْنِ وَالقُبْحِ؛ وَقَدْ تَقَدَّم إِفْسَادُهَا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن قوله: أمر الرسول - عليه السلام - إخبار بأن أمر الله أيضًا إخبار عن نزول العقاب على من يترك الفعل الفلانى؛ هذا على رأى بعض أصحابنا، وبه يندفع الإشكال؛ لأنا نمنع وجود الأمر من الله فى الأزل، بل ذلك الذى سميتموه أمرًا هو عبارة عن الإخبار عما ذكرناه.

قال المصنف: هذا مشكل، ونعنى به: أن قول القائل: «الأمر عبارة عن الإخبار المذكور» - مشكل؛ وذلك لوجهين: الأول هو: أن الأمر لو كان عبارة عن الإخبار، لتطرق إليه التصديق والتكذيب؛ ضرورة تطرق التصديق والتكذيب إلى الإخبار، وكون الأمر عبارة عنه، واللازم منتفٍ؛ لأنه لا يحسن أن يقال لمن قال: «قم»: صدقت، أو كذبت؛ فالملزوم كذلك؛ وهو المطلوب. وهذا كلام حق، وقد سبق بيانه فى أول كتاب «الأوامر» مع دفع خيال من يشغب.

ولأن الأمر لو كان عبارة عن الإخبار، لامتنع العفو عن العقاب على ترك الواجبات؛ ضرورة أن الخُلْفَ فى خبر الله محال؛ هذا ما قاله المصنف؛ وهو ضعيف:

وندفع ذلك؛ بأن نقول: نحن لا ندعى أن الأمر عبارة عن نزول العقاب على ترك المأمور به مطلقًا، بل ندعى ذلك إذا سلم عن المعارض، وهو العفو.

وحاصله: أن الله أخبر عن نزول العقاب على تارك المأمور به إذا لم يعف عنه؛ بشرط أن يكون المأمور به من جنس ما يعفى عنه؛ وبه يندفع الإشكال.

ودفع ثانٍ له، وهو: أن ترك الأمر سبب لنزول العقاب على تاركه بإخبار الله تعالى.

وعندنا: الأمر عبارة عن مثل هذا الإخبار؛ وبه يندفع الإشْكَالُ؛ لأنه لا يلزم من العفو ألاَّ يكون ترك المأمور به سببًا للعقاب؛ وهذا ظاهر غاية الظُّهور.

قال المصنف: الثانى من الوجهين الدالين على أن أمر الله ليس عبارة عن الإخبار؛ وهو: أنه لو كان إخبارًا فى الأزل، لكان مخبرًا: إما لنفسه، أو لغيره، والأول: مُحَال؛ إذ لا معنى له، ولا فائدة فيه، والثانى: مُحَال؛ لعدم [١١٨/أ] الغير فى الأزل.

هذا الوجه يمكن تحريره من وجهين آخرين دالين على أن الخبر الأزلى محال؛ ويلزم من ذلك: ألاَّ يكون الأمر عبارة عن الخبر الأزلى(١):

الأول وهو: أن الله - تعالى - أخبر عن تكليم موسى - عليه السلام - فى الأزل ومناداته ومناجاته، وأخبر عن إهلاك من كفر من الأمم السابقة، وكلامه حق وصدق، فلو كان أزليًّا، لكان خبرًا عن وقوع تكليم موسى - عليه السلام - فى الأزل، وعن وقوع إهلاك الأمم فى الأزل.

الثانى: وهو أن نقول: قد أخبر الله - تعالى - عن حوادث؛ كتكليم موسى - عليه السلام- وإهلاك الأممِ السابقة، فلو قلنا: هذا الخبر قديمٌ لم يخل: إما أن نقدره فى الأزل

---

(١) فى «أ، ب»: الأول.

على ما هو؛ فيقتضي ذلك: أن الله - تعالى - أخبر فى الأزل عن وقوع حادث، وخبره على خلاف مخبره؛ وهو محال. وإن قدر فى الأزل الخبر على خلاف ما نعلمه، فهو خبر آخر، ويجب القضاء بتجدُّد الحدث الذى نعلمه، وهو المبنى على وقوع الحَوَادِثِ.

قال المصنفُ - رحمه الله تعالى -: ولصعوبة هذا المأخذ: ذهب عبد الله بن سعيد[1] إلى أن الكلام فى الأزل لم يكن فى الأزل أمرًا ولا نهيًا ولا خبرًا، ثم صار فيما لا يزال كذلك، أى: أمرًا ونهيًا وخبرًا؛ ونسب إمام الحرمين هذا المذهب إلى القلانسى فى كتاب «البرهان». فعلى هذا: يندفع ما ذكروه؛ وهو: أنا نمنع وجود خصوص الأمر والنهى فى الأزل، بل هذه الخصوصيات حادثة، وهى من صفات الأفعال؛ على ما بيناه[2].

ثم اعترض المصنف على هذا الجواب؛ بأن قال: نحن لا نعقل من كلام الله - تعالى إلا الأمر والنهى والخبر؛ فإذا قيل بحدوثها، يلزم حدوث كلام الله - تعالى - وذلك محال.

واعلم: أن توجيهه وتحريره يئول إلى الدليل الدَّال على إبطال المذهب المنسوب إلى عبد الله بن سعيد الذي وجهناه منعًا لمقدمة من مقدمات المعارضة.

ثم قال المصنف: «لو ادعيتم أن المفهوم من كلام الله غير ما ذكرنا - فعليكم بإفادة [١١٨/ب] تصوره أولاً، ثم إقامة الدليل على أن الله - تعالى - موصوف به، ثم إقامة الدليل على قدمه»:

وأجاب عنه: بأن القدر المشترك بين مفهوم الأمر والنهى والخبر - زائد على الخصوصيات، وهو كونه قديمًا قائمًا بذات الله - تعالى - فهذا هو بيان تصوره.

وأما اتِّصَافُ البَارِى به وقدمه - فالدليل الدَّالُّ عليه هو البرهان الدَّال على كلام النفس وقدمه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: «ويمكن الجواب عن أصل الإشكال: بأن قاعدة السفه والحكمة مبنية على قاعدة الحَسن والقبح العقليين، وقد أبطلناه». وتوجيه الجواب

---

(١) عبد الله بن سعيد بن كُلاَّب، أبو محمد القطان: متكلم من العلماء يقال له «ابن كُلاب»: قال السبكي: وكلاَّب بضم الكاف وتشديد اللام، قيل: لقب بها؛ لأنَّهُ كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه كما يجتذب الكُلاب الشيء. له كتب، منها «الصفات» و«خلق الأفعال» و«الرد على المعتزلة». توفى سنة ٢٤٥ هـ. ينظر: فضل الاعتزال ٢٨٦، ابن النديم ١٨٠.

(٢) ينظر البرهان (١/٢٧١) وما بعدها.

أن نقول: لا نسلم أن وجود الأمر ولا مأمور - عبث، ولا نسلم أنه قبيح؛ وكل ذلك مبنى على هذه القاعدة؛ وهى فاسدة.

تنبيهان: الأول: أنه قد تبين ضعف ما تمسَّك به المصنف فى هذه المسألة؛ فلابد من بَيَان ما هو المعتمد فى المسألة؛ فإنه من أصول الأشاعرة؛ فنقول:

المعتمد فى المسألة: قد أقمنا الدليل فى علم الكلام؛ على أن الله - تعالى - متكلِّم بكلام قديم قائم بذاته، وقد أشرنا إليه فى هذا الكتاب فى الأوامر؛ فيلزم وجود الأمر فى الأزل؛ للبرهان الدال على أن ما سوى اللّه حادث.

فإذا اعترض الخَصْمُ وقال: «يلزم وجود الأمر ولا مأمور، والنهى ولا منهى، والخبر ولا مخبر عنه؛ وذلك باطل؛ لوجهين:

أحدهما: أنه عبث.

وثانيهما: أن الأمر من الحقائق المتعلِّقة، ووجود متعلق ولا متعلق له مُحَال.

أجبنا عن الأول: بمنع قاعدة الحسن والقبح.

وأجبنا عن الثانى: بالمنع؛ وهو أن نقول: إنا لا نسلم أن الأمر من الحقائق المتعلقة، بل هو شأنه أن يتعلق؛ فالتعلق حادث، وهو أمر نسبى، والنسب والإضافات وجودها فى الذهن دون الخارج. وإذا استروحنا إلى هذا المنع وسنده، اندفع هذا الإشكال وأمثاله عن كثير من المواضع؛ وهذا مذهب شاذ فى التعلق؛ فليعول [١١٩/أ] عليه الناقلون للمذهب المنسوب إلى عبد الله بن سعيد[١]، والقلانسى من أصحابنا الأشاعرة، واختار إمام الحرمين فى كتابه «الشامل» فساده، واستدل الأبيارى شارح «البرهان» على فساده؛ وذلك بوجوه:

الأول: أنه لو سلم القلانسى للشيخ الأشعرى؛ أن كلام الله قديم، وكونه أمرًا من حقيقته النفسية وصفته الذَّاتية، ويستحيلُ ثُبُوت الموصوف مع فقدان وصفه النفسى ولأنه إذا لم يثبت كونه أمرًا فى الأزل، لا يثبت كونه أمرًا فيما لايزال، وإلا لتجددت الحقائق، وصفات النفوس، وذلك غير معقول؛ فإنه يقتضى تجدُّد حوادث قائمة بذاته - تعالى - وهو مُحَال؛ فيلزم منه ألاَّ تكون الصفة كلامًا، ثم يتحدد كونه كلامًا؛ وذلك مُحَال. هذه الوجوه التى استدلَّ بها فى إبطال مذهب عبد الله بن سعيد، والقلانسى؛ وهى ضعيفة، ومقدماتها ممنوعة، ومصادرة على المطلوب؛ فأنت إذا أحكمت ما سبق بيانه، تَأَتَّى لك المَنْعُ على مقدماته؛ على سبيل التفصيل.

---

(١) فى «ب»: سعيد بن عبد الله.

ولإمام الحرمين(١) وجوه أخرى يستدل بها على إبطال مذهب عبد الله بن سعيد:

أولها: أن المأمور إنما يعلم ما يفهمه من قضية الكلام؛ فلو لم يكن الكلام إيجابا، لم يكن يتصور فهم الإيجاب منه، وإن لم يكن تحريمًا، لم يتصور فهم التحريم منه؛ كما أن القدرة لو لم تكن إيجابًا، لم يمكن فهمه منها؛ فهذا يوجب كون كلام الله - تعالى - إيجابًا، أو تحريمًا قبل فَهْمِ المأمورين.

الثانى: أن الفهم يعبر به عن العلم، ولا يغير العلم صفة المعلوم؛ فلو كان العلم يغير صفة المعلوم - لما صَحَّ العلم بالقديم بفهم المأمور إذا علمه بصفة الكلام؛ فيجب أن تثبت تلك الصفة للكلام؛ علمت، أو جهلت.

الثالث: أن حقيقة الكلام واحدة: شاهدًا، أو غائبًا؛ فلو جاز تَقْدِيرُ الكلام غائبًا - كما قالوه - لجاز تقديره شاهدًا؛ واللازم باطل.

هذه الوجوه تمسَّكَ بها إِمَامُ الحرمين [١١٩/ب] على إبطال مذهب عبدالله بن سعيد، والقلانسى؛ وهى ضعيفة، وهذه الوجوه أقوى من الوجوه التى تمسك بها الأبيارى، وللبحث فيه مَجَالٌ تركناه؛ اعتمادًا على فهم الفطن مآخذ المسألة، [و] فيه تنبيه على النوع، واحترازًا عن الإطناب فيما هو من «علم الكلام».

التنبيه الثانى(٢):

قال صاحب التحصيل(٣) معترضًا على قول المصنف: «أعنى بالكلام: القدر المشترك بين هذه وإذا لم يَنْفَكَّ المشترك عن أحد القيود، لزم من حدوثها حدوثه».

وتوجيهه أن نقول: لا يمكن القَوْلُ بقدم القدر المشترك بين أقسامه، مع القول بحدوث القيود الخاصة؛ لأنه لا ينفك عن أحد القيود الحادثة؛ إذ لو انفكَّ، يلزم وجود المشترك مجردًا عن سائر المخصِّصات، وهو محال، وما لا يخلو عن الحادث، فهو حادث؛ كما تقرر فى علم الكلام.

ويمكن الجواب عنه: بأنا لا نسلم؛ أنه لا ينفكُّ القدر المشترك عن أحد القيود.

قوله: «لو انفك، يلزم وجود المشترك بدون الخُصُوص»:

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن للمشترك خُصُوص فى الأزل غير أحد

---

(١) ينظر البرهان (٢٧٣/١).

(٢) فى «ب»: الثالث.

(٣) ينظر التحصيل (٣٢٩/١).

القُيُود؛ فجاز أن يخصص فى الأزل بِقَيْدٍ آخر لتلك القيود، ولا مانع من ذلك، والله أعلم بالصَّواب.

قال صاحب «التلخيص»:

أقول: كلامه هذا مُشْكل؛ لوجوه:

الأول: أن هذا يقتضى أن يكون الكلام القديم القائم بالذَّاتِ أمرًا ونهيًا وخبرًا؛ وهذا يناقض ما قرره: أن الأمر حقيقة فى القول المخصوص؛ ولذلك قال بعد ذلك: «جعل الأمر حقيقة فى الصيغة أولى من جعله حقيقة فى الترجيح»؛ فإن الكلام القديم ليس بصيغة(١)؛ فلا يكون أمرًا.

الوجه الثانى: أنه لما أبطل قاعدة الحسن والقبح العقليين، وأوجب تكليف ما لا يطاق، وقرر أن التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق - فناقض قوله ههنا: [١٢٠/أ] المعدوم حال كونه معدومًا مأمورًا به - معلوم الفساد بالضرورة؛ لأنه لا فَرْقَ بين أن يقال(٢): اجمع بين السواد والبياض، وبين أن يأمر بالمعدوم حال كونه معدومًا، وإذا كان أحدهما معدومًا معلوم الفساد بالضرورة - كان الثانى أيضًا كذلك.

الوَجْهُ الثالث: أن قوله: «إنا لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهى والخبر»؛ مع أنه فسر الأمر والنهى بالصيغة، وجعلهما حقيقة فى الصيغة، وجعل الخبر هو القَولَ المحتمل للصدق والكذب بعد نَفْىِ كلام النفس، والكلام القديم، والكلام النفسانى.

الوجه الرابع: أن ما نقله عن عبد الله بن سعيد، وارتضاه - لا يستقيم؛ لأن القدر المشترك أمر ذهنى(٣) اعتبارى لا يكون موجودًا فى الأعيان، والكلام ههنا فى الكلام الموجود فى الخارج: أنه أمر ونهى، أم لا ؟. هذا ما قاله صاحب «التلخيص».

ولبعضهم كلمات أُخَر لابد من التنبيه عليها، وبيان ما فيها من الخَلَل؛ لتحصل الإحاطة بجميع ما قيل فى هذه المسألة؛ فنقول: أجاب هذا القائل عن مُعَارضة الخَصْمِ؛ بأن قال: نحن لا نسلم(٤) أن الحسن والقبح يتطرق إلى الكلام اللِّسَانى، وليس هناك من يفهمه؛ فهذا قبيح عرفًا، وأما جُلُوس الإنسان فى خلوته يتفكر فى أمر معاشه ومعاده، وليس هناك أحد - فهذا ليس بقبيح؛ بل أجود الفكرة حَالَ الخَلْوَةِ، ولا معنى للفكرة إلا

(١) فى «أ»: بصفة.

(٢) فى «ب»: أن يقال للحجر: طريق ووهم وبين أن يقال: اجمع...

(٣) فى «ب»: نفسى.

(٤) فى «أ»: نسلم.

بالكلام النفسانى، وأنواع الإخبارات، ولا ندَّعى فى الأزل إلا الكلام النفسانى الذى لا يقبح حَالَ عدم الغير؛ فلا عَيْبَ حينئذ على قاعدتنا، ولا على قاعدة المعتزلة فى الحُسْنِ والقبح.

ثم قال: كل أحد يسند طول نهاره، ولا معنى للإسناد إلا الإخبار، وقد أجمع العقلاء على حسنه؛ فلا يكون فى حق الله - تعالى - مُحَالاً. ثم قال: تقرير أن القَدْرَ المشترك بين هذه الأقسام كلام - هو أنا نقول: الخبر إسناد يحتمل التصديق والتكذيب بما هو خبر، والطلب إسناد، والاقتضاء فى الفعل والترك إلى المكلف، والتخيير إسناد التسوية إلى مخير [١٢٠/ب] من[1] المخاطبين؛ فصار الإسناد القائم هو القدر المشترك بين أنواع الكلام، إلا أن القَدْرَ المشترك لا يَدْخُل فى الوجود إلا فى ضمن أحد الأنواع؛ فعند أهل الحَقِّ: رفع هذا الكل فى الوجود فى الخبرين جَزْمًا، وفى الأمر والنهى جوازًا؛ وهذا لجواز ألاّ يخلق الله العالم، ولا يكون آمرًا ناهيًا؛ لأن الأمر والنهى بتقدير وجود المكلف وأما كلام قديم لا فى نوع[2] من هذه الأنواع - فغير مقبول[3]، بل مستحيل بالضرورة، فإن أراد أن ثمة نوعًا آخر - فعليه بيانه والكل مندفع:

أما الأول: فقد كرره المعترض، وأجبنا عنه: بأن لفظ الأمر حقيقة فى القول اللسانى[4]، وأما الأمر النفسانى: فقيل: إن لفظ الأمر حقيقة فيه أيضًا، وقيل: هو مَجَاز فيه.

وإذا اتَّضَحَ ذلك، فنقول: معنى قولنا: «إن الطَّلَبَ القائم بالنفس أمر فى الأزل»: أن الأمر به أمر ذاتى لذلك الطلب، وهو قديم، وليس ذلك من صفات الأفعال؛ على ما بينا. فهذا بحث معنوى، والأول لفظى، ولا مناقضة بين الكلامين، بل لا تنافى بينهما.

وأما الثانى: فله اتجاه ما وجوابه: الفرق بين تكليف الموجود الفاهم للخطاب، ما لا يتصور وجوده من الجمع بين الضِّدين وغيره من المستحيلات، وبين تكليف المَعْدوم - ظاهر:

الأول لأنه يجرى مجرى الإعلام بنزول العقاب.

وأما تكليف المعدوم حال عدمه ، فلا يتصور أن يكون ذلك إعلامًا فى حقه؛

---

(١) فى «أ»: إلى مجرى المخاطبين.

(٢) فى «أ»: لا فى فرع.

(٣) فى «أ»: معقول.

(٤) فى «أ»: النفسانى.

ويدل على الفرق: اتفاق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهمًا للخطاب.

وأما الثالث: فهو مندفع - أيضًا - بما بيناه فى الوجه الأول من تَلْخِيصِ المقصود فى الموضعين، وعدم المُنَافَاةِ بينهما.

وأما الرابع: فلا نسلِّم أن القَدْرَ المشترك أمر ذهنى اعتبارى مطلقًا، بل ذلك هو الكلى المنطقى والعقلى، وأما الطبيعى: فهو موجود فى الأعيان، وقد بينا ذلك فى المنطق، وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم من المسائل(١).

أما الذى يختصُّ بهذا الموضع، فإنا نقول: لم لا يجوز [١٢١/أ] أن يكون القدر المشترك بين أنواع الكلام، فيكون أزليًّا، وله خصوص؛ فلا يكون مجردًا من سائر الخصوصيات، ثم بعد وجود المكلفين(٢)، تعرض له نسبة خاصة إليهم؛ وعندها: يصير أمرًا نهيًا خبرًا تكليمًا، ولا يلزم من ذلك تجدد المرادات فى الصيغة الأزلية؛ لأن النسب والإضافات ليست للأمور الوجودية؛ وهذا مذهب أصحابنا؛ صرح به الشهرستانى(٣) فى كتاب «نهاية الإقدام».

وأما قول من قال: «الإنسان طول نهاره يفكر فى أمر معاشه، وأجود الفكرة حال الخلوة» قلنا: الكلام فى الأمر والنهى ولا مأمور ولا منهى حالة الخلوة، والفكر فى المعاش حالة الخلوة غير الأمر والنهى.

أما قوله: «لا عيب على رأى الأشاعرة والمعتزلة فى الكلام النفسانى» فكلام ساقط؛ لما علمت من اختلاف الأشاعرة والمعتزلة فى ذلك أولاً، ثم اختلاف الأشاعرة فيما بينهم فى الأمر والنهى ثانيًا، ثم اختلاف الأشاعرة فى الخبر خاصة ثالثًا؛ كل ذلك فى الغائب، وليس ذلك الكلام فى الشاهد.

---

(١) انظر المسألة السادسة من النظر الثالث من القسم الثانى من كتاب «الأوامر والنواهى».

(٢) فى «أ»: المطلقين.

(٣) محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستانى: من فلاسفة الإسلام. كان إمامًا فى علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. يلقب بالأفضل. ولد فى شهرستان سنة ٤٧٩ هـ وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ، فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده. وتوفى بها سنة ٥٤٨ هـ. قال ياقوت فى وصفه: «الفيلسوف المتكلم، صاحب التصانيف، كان وافر الفضل، كامل العقل، ولولا تخبطه فى الاعتقاد ومبالغته فى نصرة مذاهب الفلاسفة والذب عنهم لكان هو الإمام..» من كتبه: «الملل والنحل» ثلاثة أجزاء، و«نهاية الإقدام فى علم الكلام» و «الإرشاد إلى عقائد العباد» وغير ذلك. ينظر الأعلام ٦/٢١٥، والوافى بالوفيات ٣/٢٧٨.

وأما قوله: «القَدْرُ المشترك بين أنواع الكلام، وهو: الأمر والنهى والخبر والتخيير، والخبر نفس الإسناد» - ففاسد جدًّا.

وبيان فساده هو: أن الأمر لو كان كما ذكره، لاحتمل الأمر التصديق والتكذيب؛ ضرورة احتمال الإسناد الخبرى ذلك؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

ومعنى قوله: «إِسْنَادُ الطلب إلى المكلف هو أن يقال: المكلَّف مَطْلُوب بفعل كذا وكذا، والكلام فى إسناد الترك والتخيير، بل القَدْرُ المشترك هو الكلام» فإنا نقول: الكلام: إما أمر، أو نهى، أو خبر، والمشترك: كون كل واحد منها كلامًا.

وأما قوله: «كلام هو قدر مشترك، لا فى نوع من هذه الأنواع» فغير معقول؛ بل هو مستحيل بالضرورة.

والجواب يظهر بِفَهْمِ مذهب أصحابنا فى قولهم: كلام الله واحد، ومع وحدته، فهو أمر ونهى وخبر:

قال الشهرستانى فى كتابه «نهاية الإقدام» فى قاعدة العلم: ونقول فى الكلام بأن: الأمر والنهى والخبر والاستخبار - شملتها حقيقة [١٢١/ب] اجتمعت فى الكلام، وشملتها حقيقة واحدة، واختلفت اعتبارات تلك الحقيقة بالنسبة إلى الصفات.

وقال - أيضًا - فى قاعدة الكلام: قد حكى عن بعض متقدمى أصحابنا: أنه أثبت لله خمس كلمات؛ هى خمس صفات: الخبر، والاستخبار، والأمر، والنهى، والنداء؛ لكن المشهور من مذهب الأشعرى: أن الكلام صفة واحدة، ولها خاصة واحدة، ولخصوص وصفها حد خاص، وكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا خصائص أو لوازم تلك الصفة؛ كما أن علمه - تعالى - صفة واحدة تختلف معلوماتها، وهى لا تختلف[(١)]؛ فيكون عالمًا بالقديم والحادث والوجود والعدم، وأجناس المحدثات، وكما لا يجب تعدُّد العلم بتعدد المعلومات - كذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد المتعلَّقات، وكون الكلام أمرًا ونهيًا أوصاف للكلام، لا أقسام للكلام؛ كما أن كون الجوهر قائمًا بذاته، مقابِلاً للعرض، متحيزًا، ذا مساحة وحجم - أوصاف نفسية للجوهر، وإن كانت معانيها مختلفة، كذلك: كون الكلام أمرًا ونهيًا وخبرا - أوصاف نفسية للكلام، وإن كانت معانيها مختلفة. هذا نص كلام الشهرستانى؛ وينبغى أن تفهم وحدة كلام الله - تعالى - وكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا على ذلك الوجه، ومتى فهم المعنى على ذلك الوجه، اندفعت الشُّكوك، إن شاء الله تعالى.

---

(١) فى «أ»: المختلف.

واعلم: أنا طوَّلنا فى هذه المسألة؛ لأنها من غوامض المسائل الأصولية والكلامية، والله أعلم.

قال المصنف رحمه الله المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

تَكْلِيفُ الغَافِلِ غَيْرُ جَائِزٍ؛ لِلْنَّصِّ وَالمَعْقُولِ: أَمَّا النَّصُّ - فَقَوْلُهُ (عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ): «رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلاثٍ» وَأَمَّا المَعْقُولُ فَهُوَ أَنَّ فِعْلَ الشَّيْءِ مَشْرُوطٌ بِالعِلْمِ بِهِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَمَا أَمْكَنَنَا الإِسْتِدْلالُ بِالأَحْكَامِ عَلَى كَوْنِ اللَّه تَعَالَى عَالِمًا.

وَإِذَا ثَبتَ هَذَا، فَلَوْ حَصَلَ الأَمْرُ بِالفِعْلِ حَالَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِهِ - لَكَانَ ذَلِكَ تَكْلِيفَ مَا لا يُطَاقُ.

وَاعْلَمْ: أَنَّ الكَلاَم فِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ يَتَفَرَّعُ عَلَى نَفْيِ تَكْلِيف مَا لا يُطَاقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نذكر أولاً ما نقله الأصوليون فى هذه المسألة من صورة المسألة، وتصريح ما صرح فيها بالحكم؛ فنقول: قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى شرحه «اللمع»: إذا أمر الله عباده بفعل، أو نهى عن ارتكاب معصية - لم يتوجه [١٢٢/أ] التكليف بالفعل والاجتناب، على الساهى[١] والناسى.

لأنه لو توجه التكليف فى حال النسيان والسهو، لوجب عليه أن يقصد إلى فعل العبادة، واجتناب المعصية، وهو متصور لكونه ساهيًا أو ناسيًا ليصير ممتثلاً للأمر، ومنتهيًا عن مقتضى النهى، وتصوره لكونه ساهيًا؛ فلا يكون التكليف متوجّهًا عليه

---

(١) يراد بتكليف الغافل توجيه خطاب غير وضعى إليه، سواء كان الخطاب أمرًا أو نهيا، أو غيرهما من سائر الأحكام التى فيها طلب أو تخيير؛ لأن الحكم الوضعى يحكم به على غير الإنسان من الجماد والحيوان، فالغافل والسكران والنائم والساهى مخاطبون بخطاب الوضع اتفاقا؛ لأنه من ربط الأحكام بأسبابها. فلا يشترط فيه العلم بالخطاب؛ كما لا يشترط فيه البلوغ والعقل؛ لذلك وجب عليهم ضمان المتلفات والنفقات إلى غير ذلك مما يرجع إلى خطاب الوضع. ما هو الغافل؟ لكى تعرف ما هو الغافل لابد لك من معرفة الغفلة أولا فنقول: الغفلة عن الشىء: هى عدم خطوره بالبال. وعلى ذلك فالغافل هو: من لا يدرى، أى المكلّف الذى لا يخطر الشىء الذى هو غافل عنه بباله، وإن لم يكن غافلاً عن غيره، أى: البالغ العاقل الذى لا يدرى خطاب الشارع ولا يفهمه؛ كالساهى، والسكران، والنائم، والمغمى عليه. ينظر: الإحكام للآمدى ١/١٣٨، شرح العضد ٢/١٥، المستصفى ١/١٨٣، البرهان ١/١٠٦، شرح الكوكب المنير ١/٤٩٨، القواعد والفوائد ص (١٥)، أصول السرخسى ٢/٣٤٠، تيسير التحرير ٢/٢٤٣، فواتح الرحموت ١/١٤٣، وإرشاد الفحول ص (١١).

حَالَ السهو والنسيان، ولأنه لو جاز تكليفهما، لجاز تكليف النائم، ولا يجوز بِعَيْنِ ما ذكرنا من الدليل، ثم قال:

الصبى والمجنون لا يدخلان تحت الخطاب المقتضِى للتكليف؛ لأن الشرع ورد برفع التكليف عنهما.

وقال الإمَامُ حُجَّةُ الإسلام الغزالى: شرط المكلف: أن يكون عاقلاً لِفَهْمِ الخطاب؛ فلا يصح خِطَابُ الجماد والبهيمة، بل خطاب المجنون والصبى الذى لا تمييز له ؛ لا يجوز؛ وكذلك الصبى المميز وإن قارب البلوغ، ثم قال: تَكْلِيفُ الناسى والغافل عما يكلَّف به ؛ محال.

وقال صاحب «الإحكام»: العُقَلاَءُ اتفقوا على أن شَرْطَ المكلف: أن يكون عاقلاً فاهمًا للتكليف، و[تكليف] مَنْ لا عَقْلَ له، ولا فَهْمَ له كالجماد والبهيمة - محال، وأما من وجد له أصل الفهم للخطاب دون تفاصيله؛ كالصبى والمجنون - فمتعذر تكليفه، إلا على القول بتكليف ما لا يطاق؛ سواء كان الصبى مميزًا أو لم يكن؛ وتكليف الغافل - كالنائم، والمجنون، والسكران، وغير المميز - غير جائز.

واعلم: أن كلام المصنف وغيره يَدُلُّ على أن الغافل يتناول الصبى والمجنون، والسَّاهى والنائم، وكل من لا يعلم المأمور به والمنهى عنه: إما لجهله بذات المأمور به، أو لوصف كونه مأمورًا، أو منهيًّا عنه.

ونقول أيضًا: تتفرع هذه المسألة على القَوْلِ بتكليف ما لا يُطَاقُ، والمخالف فى المسألة القائلون بتجويزه. واللائق بِمَذْهَبِ المصنف فى هذه المسألة: أن نقول بتجويز تَكْلِيفِ [١٢٢/ب] الغافل؛ وذلك لكونه مختارًا للقول بتجويز تكليف ما لا يُطَاقُ، والمخالف فى هذه المسألة: هم القائلون بأن التكليف بالمُحَال لا يجوز.

وبالجملة: هذه المسألة مفرَّعة على تلك القاعدة.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن المصنف تمسَّك على عدم جواز تكليف الغافل(١) بالنص والمعقول:

أما النص: فقوله - عليه الصلاة والسلام -: «رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلاَثٍ» (٢).

---

(١) فى «ب»: تكليف العاقل.

(٢) أخرجه أحمد (٦/ ١٠٠-١٠١)، والدارمى (١٧١/٢) كتاب الحدود باب رفع القلم عن ثلاثة، وأبو داود (٥٥٨/٤) كتاب الحدود: باب فى المجنون يسرق الحديث (٤٣٩٨) والنسائى=

.. ..

=(١٥٦/٦) كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، وابن ماجه (٦٥٧/١) كتاب الطلاق باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، الحديث (٢٠٤١) وابن الجارود (ص:٥٩)، باب فرض الصلوات الخمس وأبحاثها، الحديث (١٤٨) كلهم من رواية حماد بن سلمة، عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة، عن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة؛ عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل». وأخرجه أحمد (١١٨/١) والترمذي (٣٢/٤) كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، الحديث (١٤٢٣) والحاكم (٣٨٩/٤)، كتاب الحدود، باب ذكر من رفع القلم عنهم، كلهم من رواية همام، عن قتادة، عن الحسن عن عليٍّ، عن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة؛ عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل». وقال الترمذي: (حديث حسن غريب من هذا الوجه وقد روى من غير وجه عن علي، وذكر بعضهم «وعن الغلام حتى يحتلم» ولا نعرف للحسن سماعا من علي). وقال الحاكم: صحيح الإسناد، وتعقبه الذهبي فقال: فيه إرسال، وأخرجه أبو داود (٥٦٠/٤) كتاب الحدود: باب في المجنون يسرق، الحديث (٤٤٠٣)، من طريق أبي الضحى عن علي، وقال: «وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل». وأبو الضحى لم يدرك علي بن أبي طالب. قال العلائي في «جامع التحصيل» (ص - ٢٧٩): قال ابن معين: لم يسمع من عائشة شيئًا ذكره عنه أحمد بن سعيد بن أبي مريم في تاريخه وفي التهذيب أنه أرسل أيضًا عن علي - رضي الله عنه - ولم يسمع منه وقاله أبو زرعة أيضًا. وأخرجه ابن ماجه (٦٥٩/١) كتاب الطلاق: باب طلاق المعتوه الحديث (٢٠٤٢) من طريق ابن جريج: أنبأنا القاسم بن يزيد عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: «يرفع القلم عن الصغير وعن المجنون وعن النائم». قال الحافظ البوصيري في الزوائد (١٢٩/٢): هذا إسناد ضعيف، القاسم بن يزيد مجهول وأيضًا لم يدرك علي بن أبي طالب. وذكره أبو داود كتاب الحدود: باب في المجنون يسرق. معلقًا عنه عن القاسم بن يزيد، عن علي مرفوعًا: «يرفع القلم عن الصغير، وعن المجنون وعن النائم» والقاسم بن يزيد، قال الحافظ في «التهذيب» (٣٤٢/٨): القاسم بن يزيد عن علي بن أبي طالب - ولم يدركه - حديث رفع القلم عن الصغير وعن المجنون وعن النائم. وعنه ابن جريج قلت - أي: الحافظ - قال الذهبي: تفرد عنه ا.هـ. وقال في «التقريب» (١٢١/٢): مجهول.

وأخرجه أبو داود الطيالسي (١٥) عن حماد بن سلمة، عن عطاء بن السائب، عن أبي ظبيان، عن علي قال: سمعت رسول الله ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة، عن المبتلى - أو قال: المجنون - حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يبلغ - أو يعقل - وعن النائم حتى يستيقظ». وهكذا رواه أحمد (١٥٨/١) عن أبي سعيد، عن حماد بن سلمة، إلا أنه قال فيه: عن أبي ظبيان، أن عليًّا قال لعمر: «يا أمير المؤمنين: أما سمعت رسول الله ﷺ يقول:...» وذكره ورواه أيضا (١٥٤/١-١٥٥) في مسند علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - عن عفان، عن حماد به إلا أنه قال: عن أبي ظبيان الجنبي، أن عمر بن الخطاب أتي بامرأة قد زنت، فأمر برجمها، فذهبوا بها ليرجموها=

.. ..

=فلقيهم على فقال: ما هذه ؟ قالوا: زنت فأمر عمر برجمها فانتزعها عليٌّ من أيديهم، وردهم، فرجعوا إلى عمر فقال: ما ردكم ؟ قالوا: على قال: ما فعل هذا عليٌّ إلا لشيء قد علمه، فأرسل إلى عليٍّ، فجاء وهو شبه المغضب، فقال: مالك رددت هؤلاء ؟ قال: أما سمعت النبي ﷺ يقول: «رفع القلم عن ثلاثة...»، فذكره، قال: بلى، قال على: فإن هذه مبتلاة بنى فلان، فلعله أتاها وهو بها، فقال عمر: لا أدرى، قال: وأنا لا أدرى، فلم يرجمها».

وهكذا رواه أبو داود، من طريق أبي الأحوص، وجرير، كلاهما عن عطاء بن السائب به نحوه

وأخرجه أبو داود الحديث (٤٤٠١) والحاكم (٢٥٨/١) كتاب الصلاة ولفظ الحاكم: رفع القلم عن ثلاث، كلاهما من طريق ابن وهب، عن جرير بن حازم، عن الأعمش، عن أبي ظبيان، عن ابن عباس قال: «مر على بن أبي طالب بمجنونة بنى فلان وقد زنت...» الحديث، وفيه أن عليًّا قال لعمر: «أو ما تذكر أن رسول الله ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة؛ عن المجنون المغلوب على عقله، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبى حتى يحتلم ؟ قال: صدقت، فخلى عنها» خرجه الحاكم. هكذا مرفوعًا في كتاب الصلاة، وقال: صحيح على شرط الشيخين.

وأخرجه الطبراني في الأوسط كما في مجمع الزوائد (٢٥١/٦) كتاب الحدود، باب «رفع القلم عن ثلاثة» والكبير (٨٩/١١) الحديث (١١١٤١). من رواية مجاهد، عن ابن عباس وفيه عبدالعزيز بن عبيدالله بن حمزة.

قال ابن معين: ضعيف الحديث، وقال أبو زرعة: مضطرب الحديث واهى الحديث، وقال الجوزجاني: غير محمود في الحديث، وقال أبو داود: ليس بشيء، وقال النسائي: ليس بثقة ولا يكتب حديثه؛ وقال الدارقطني: حمصيٌّ متروك، ينظر التهذيب (٣٤٨/٦- ٣٤٩).

وأخرجه الحاكم (٣٨٩/٤) كتاب الحدود من طريق عكرمة بن إبراهيم عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة عن عبد الله بن أبي رباح، عن أبي قتادة أنه كان مع النبي ﷺ في سفر فأدلج فتقطع الناس عليه فقال النبي ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث....» وذكره ثم قال: صحيح الإسناد، وتُعُقِّب بأن عكرمة بن إبراهيم ضعفوه قال أبو داود: ليس بشيء، وقال النسائي: ضعيف، وقال العقيلي: في حديثه اضطراب، وقال الفسوي: منكر الحديث، وقال البزار: لين الحديث. ينظر اللسان (١٨١/٤) والمعرفة والتاريخ (١٢٢/٢)، (٦١/٣) وكشف الأستار (٣٩٢).

وأخرجه أبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (٣١٤/٢) من حديث الخضر بن أبان الهاشمي، ثنا أحمد ابن عطاء، حدثني عبد الحكيم بن عبد الله، عن أنس، عن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة، عن المغلوب على عقله، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبى حتى يعقل» وعبد الحكيم، قال البخاري في «الضعفاء الصغير» الترجمة (٢٤٢) قال: عبد الحكيم القسملي البصري عن أنس، وأبي الصديق، منكر الحديث وقال في «التاريخ الصغير» (١٦٨/٢): عنده مناكير.

وأخرجه الطبراني (٣٤٤/٧-٣٤٥) الحديث (٧١٥٦) من طريق برد بن سنان عن مكحول، عن أبي إدريس الخولاني قال: أخبرني غير واحد من أصحاب النبي ﷺ منهم شداد بن أوس، وثوبان أن رسول الله ﷺ قال: «رفع القلم في الحد عن الصغير حتى يكبر، وعن النائم حتى=

وَجْهُ التمسك به: أَنَّ الواجب ثابت، والمكتوب ثابت؛ فعبَّر عن الوجوب بالكتابة مجازًا؛ إذ العلاقة الاشتراك في الثبوت؛ فيكون مجازًا خاصًّا؛ وهو الاستعارة.

وأما قوله: «رفع القلم» فهو صريح في رفع القلم الذى هو مَدْلُوله لغةً، ويلزم من رفع القلم عدم الكتابة؛ لتوقف الكتابة عادةً على وضع القلم على ما يكتب فيه، ويلزم من عدم الكتابة عَدَمُ الوجوب؛ فتكون الكتابة عبارةً عن الوجوب؛ على ما سبق، ويلزم من هذا: عدم تكليف هؤلاء الأصناف؛ وهو المدعى.

وأما المَعْقُولُ: فلنقدم على شرحه مقدمة؛ فنقول: قد تقرَّر فى علم الكلام: أنه - سبحانه وتعالى - عالم، ويدل على هذا المطلوب حُجَجٌ: منها: أنه - تعالى - خالق الأشياء الممكنة، ومعطى كل ممكن ما يتوقف عليه كَمَالُ وجوده الممكن، وبقائه إلى الغاية التى ينتهى عندها أجله على مقتضى الحكمة الإلهية، والإرادة الأزلية، وتتضح هذه المقدمة تمام الاتضاح فى علم التشريح ومعرفة الحيوان والنبات والمعادن، وعلم هيئة الأفلاك مما فيها من الكواكب، وإذا كان كذلك، فيلزم أن يكون عالما بما خلقه قبل خلقه، ومع خلقه، وبعد خلقه؛ وذلك لأنه فاعل مختار؛ بالبراهين الدالة على ذلك فى علم الكلام.

=يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن المعتوه الهالك»؛ قال الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٦/٢٥٤): رجاله ثقات وقال الحافظ فى «التلخيص»: فى إسناده مقال فى اتصاله. التلخيص (١/٢٨٢) وبرد بن سنان وثقه أحمد وابن معين ودحيم والنسائى وابن خراش وأبو زرعة وأبو حاتم وابن حبان ولم يضعفه غير ابن المدينى فقال: ضعيف. ينظر التهذيب (١/٤٢٨). وأخرجه البزار (١/٢١٢) رقم ١٥٤٠ من طريق عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر عن سهيل عن أبيه عن أبى هريرة مرفوعا بلفظ: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصغير حتى يكبر، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق». وذكره الهيثمى فى المجمع (٦/٢٥٤) وقال: وفيه عبدالرحمن ابن عبدالله بن عمر بن حفص وهو متروك. قال الحافظ فى «التهذيب» (٦/٢١٣):... قال: أبو طالب عن أحمد: ليس بشىء، وقال عبدالله بن أحمد عن أبيه: أحاديثه مناكير كان كذابًا، وقال الدورى عن ابن معين: ضعيف، وقال مرة: ليس بشىء، وقال ابن أبى حاتم عن أبى زرعة: متروك الحديث وقال أبو حاتم: كان يكذب وهو متروك الحديث... ا.هـ. وبالجملة فالحديث صحيح وقد صح بمفرده حديث عائشة، فقد صححه ابن حبان (١٤٩٦- موارد) وقال الحاكم (٢/٥٩): صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبى. وقال الزيلعى فى «نصب الراية» (٤/١٦٢): ولم يعله الشيخ فى الإمام بشىء وإنما قال: هو أقوى إسنادًا من حديث على. فكيف إذا انضم إلى حديث عائشة حديث على بن أبى طالب والذى صحح الحاكم أحد طرقه وهو طريق أبى ظبيان عن على على شرط الشيخين ووافقه الذهبى. فالحديث صحيح بهذه الطرق والشواهد الكثيرة ولا يشك فى ذلك منصف. وقال الشيخ أحمد شاكر - رحمه الله - فى «تعليقه على الرسالة» (ص-٥٨): حديث صحيح. وصححه أيضًا الألبانى انظر الإرواء (٢/٤-٧).

والفعل على سبيل الاختيار إنما يتصور بالقَصْدِ إلى فعله، وإيجادُهُ بدون تصور ذلك - محال؛ ويلزم من ذلك أن يكون عالمًا بما خلقه، وهذا البُرْهَانُ هو معنى قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وأنت [١٢٣/أ] تعلم أن الكتابة بدون وجود المكتوب محال، والبناء بدون تصور المبنى محال. وهذه الحجة عول عليها جماعة من أفاضل المتكلمين، وحاصل ذلك: أن شرط فعل الشيء تصور ذلك الشيء؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لبطلت تلك الحُجَّة؛ فإنه يقال: إذا لم يكن العلم شرطًا له، لا يلزم من خلق الله الأشياء علمه بها؛ فتبطل هذه الحجة؛ واللازم باطل. وإذا ثبت أن شرط اختيار فعل الشيء تصور المفعول حال الفعل - يلزم استحالة الفعل من الساهي والغافل والنائم قطعًا؛ وإلا يلزم[1] وجود المشروط بدون الشرط، وهو محال. هذا وجه دلالة فعل المختار على العلم بالمفعول. وأمَّا الأحكام: فله دلالة أخرى على العلم بتفاصيل الشيء، ولا يحتمل أصول الفقه بيانه، بل موضع بيانه علم الكلام. وقد تبيَّن وَجْهُ تمسك المصنف بالقاعدة الكلامية، وتفرُّع المسألة على تكليف ما لا يطاق.

قال المصنف رحمه الله تعالى: فَإِنْ قِيلَ: لا نُسَلِّم أَنَّ فِعْلَ الشَّيْءِ مَشْرُوطٌ بِالعِلْمِ بِهِ، فَإِنَّ الْجَاهِلَ قَدْ يَفْعَلُهُ عَلَى سَبِيلِ الاتِّفَاقِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الاتِّفَاقِيُّ لا يَكُونُ دائمًا، وَلا أَكْثَرِيًّا»:

قُلْتُ: لا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّ حُكْمَ الشَّيْءِ حُكْمُ مِثْلِهِ، فَلَمَّا جَازَ وُجُودُ الفِعْلِ مَعَ عَدَمِ العِلْمِ بِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً؛ جَازَ أَيْضًا ثَانِيَةً وَثَالِثَةً، فَيَلْزَمُ إِمْكَانُ ذَلِكَ فِي الأَكْثَرِ، وَدَائِمًا.

وَإِذَا جَازَ ذَلِكَ، فَلا اسْتِحَالَةَ فِي أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ تَعَالَى وُقُوعَ هَذَا الجَائِزِ فِي بَعْضِ الأَشْخَاصِ. وَإِذَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ مِنْهُ، لَمْ يَكُنْ تَكْلِيفُهُ بِالفِعْلِ حَالَمَا لا يَكُونُ المُكَلَّفُ عَالِمًا بِهِ - تَكْلِيفَ مَا لا يُطَاقُ.

الشرح: - اعلم - وفقك الله تعالى - أنَّ هذا منع للمقدمة القائلة بأن فعل الشيء مشروط بالعلم به. وتوجيهه: لا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به؛ وذلك لأن الجاهل بالشيء قد يفعله مرة مع الجهل بالمفعول؛ على سبيل الاتفاق.

فإن قلت: «نحن لا ندعي أن فعل الشيء مشروط بالعلم به مطلقًا، وإنما ندعي ذلك في فعل الشيء دائمًا أو في أكثر الأوقات؛ ودليله قد سبق؛ ولا يرد على هذا: وقوعه مرة مع الجهل؛ على سبيل الاتفاق»:

---

(١) في «أ»: والنائم مطلقا واللازم وجود.

قلنا: الإشكال بَاقٍ بحاله؛ وذلك لأنا نمنع أن فعل الشيء دائمًا، أو فى أكثر الأوقات مشروط بالعلم بالفعل؛ وهذا لأنه لما سلمتم أن الفعل يصدر[1] من الفاعل بدون العلم به على سبيل [١٢٣/ب] الاتفاق - جاز أن يقع منه دائمًا، أو فى أكثر الأوقات بدون العلم به؛ [وذلك لأن حكم الشيء حكم مثله، وهذا لأن أفراد النوع الواحد متشاركة فى الأحكام الجائزة لتلك الأفراد؛ فإن أفراد النوع الواحد حكمها واحد، والقاعدة مقررة فى العلوم العقلية ، وإذا جاز وقوع الفعل من الفاعل مرة بدون العلم به - جاز ذلك دائمًا وأكثريًّا، وإذا جاز ذلك، فقد يعلم الله ذلك من بعض الأشْخَاص، فإذا كلفه به، كان ذلك تكليفًا بالجائز لا بالمُحَال. واعلم: أن هذا الكلام هو سَنَدُ المنع الذى وجهناه.

قال المصنف - رحمه الله -: سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الأَمْرَ بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَارِدٌ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الأَمْرُ واردًا بَعْدَ حُصُولِ المَعْرِفَةِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لأَنَّهُ يَلْزَمُ الأَمْرُ: إِمَّا بِتَحْصِيلِ الحَاصِلِ، أَوْ بِالجَمْعِ بَيْنَ المِثْلَيْنِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

أَوْ قَبْلَ حُصُولِ المَعْرِفَةِ، لَكِنَّ المَأْمُورَ قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ الأَمْرَ - اسْتَحَالَ مِنْهُ أَنْ يَعْرِفَ الأَمْرَ؛ فَإِذَنْ قَدْ تَوَجَّه التَّكْلِيفُ عَلَيْهِ حَالَةَ مَا لا يُمْكِنُهُ العِلْمُ بِذَلِكَ؛ وَهُوَ المَطْلُوبُ.

الثَّانِى: أَنَّ العِلْمَ بِوُجُوبِ تَحْصِيلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، لَيْس عِلْمًا ضَرُورِيًّا لازِمًا لِعُقُولِ العُقَلاءِ وَطِبَاعِهِمْ؛ بَلْ مَا لَمْ يَتَأَمَّلِ الإِنْسَانُ ضَرْبًا مِنَ التَّأَمُّلِ - لا يَحْصُلُ لَهُ العِلْمُ بِالوُجُوبِ.

فَنَقُولُ: عِلْمُهُ بِوُجُوبِ الطَّلَبِ: إِمَّا أَنْ يَحْصُلَ قَبْلَ إِتْيَانِهِ بَالنَّظَرِ، أَوْ بَعْدَ إِتْيَانِهِ بِهِ:

فَإِنْ حَصَلَ قَبْلَ إِتْيَانِهِ بِالنَّظَرِ، وَهُوَ قَبْلَ إِتْيَانِهِ بِالنَّظَرِ - لاَ يُمْكِنُهُ أَنْ يَعْلَمَ ذَلِكَ الوُجُوبَ؛ لأَنَّ الْعِلْمَ بِالوُجُوبِ - مَشْرُوطٌ بِالإِتْيَان بِذَلِكَ النَّظَرِ، وَقَبْلَ الإِتْيَان بِذَلِكَ النَّظَرِ: لَوْ وَجَبَ عَلَيْهِ ذَلِكَ ، لَوَجَبَ عَلَيْهِ فِى وَقْتٍ لاَ يُمْكِنُهُ أَنْ يَعْلَمَ كَوْنَهُ وَاجِبًا عَلَيْهِ، وَذَلِكَ هُوَ تَكْلِيف الغَافِلِ.

وَإِنْ حَصَلَ بَعْدَ إِتْيَانِهِ بِالنَّظَرِ: فَبَعْدَ الإِتْيَانِ بِالنَّظَرِ ، حَصَلَ العِلْمُ بِالوُجُوبِ؛ فَلَوْ

---

(١) فى «أ»: يصدق.

وَجَبَ عَلَيْهِ فِي هَذَا الوَقْتِ تَحْصِيلُ العِلْمِ بِالوُجُوبِ - لَزِمَ: إِمَّا تَحْصِيلُ الحَاصِلِ، أَوِ الجَمْعُ بَيْنَ المِثْلَيْنِ.

الثَّالِثُ: أَنَّ الصَّبِيَّ، وَالمَجْنُونَ، وَالنَّائِمَ - غَافِلُونَ عَنِ الفِعْلِ؛ ثُمَّ إِنَّ أَفْعَالَهُمْ تُوجِبُ الغَرَامَاتِ، وَالأُرُوشَ.

الرَّابِعُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ**﴾ [النِّسَاءُ: ٤٣]؛ خَاطَبَ السَّكْرَانَ، وَالسَّكْرَانُ غَافِلٌ.

فَثَبَتَ أَنَّهُ يَجُوزُ خِطَابُ الغَافِلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه الوجوه مُعَارضة في حكم المسألة. وبيان ذلك: أن نقول: ما ذكرت - وإن دل على أن تكليف الغافل غير جائز - ولكن معنا ما ينفيه؛ وبيانه من وجوه:

الوَجْهُ الأول: أنه ورد الأمر بمعرفة الله - تعالى - وذلك لوجهين:

أولاً: قوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّه**﴾ [محمد: ١٩]؛ أمر رسول الله ﷺ بتحصيل العلم، والأمر مقتضاه الوجوب.

ثانيًا: إجماع الأمة على وجوب معرفة الله - تعالى - ولا عبرة بمخالفة مَنْ خالف في هذه المسألة؛ فإنه مَسْبُوق بإجماع الأمة. هكذا نقله شارح «المحصَّل». فثبت أن الأمر وارد بتحصيل معرفة الله: فإما أن يتوجه الأمر على المكلف حال كونه عالمًا بالله، أو حال كونه جاهلا بالله، فإن كان الأول لزم أحد الأمرين؛ وهو: إما الجمع بين المثلين، أو تَحْصِيلُ الحاصل؛ وهو محال.

بيان لزوم أحد الأمرين: وذلك لأنه إذا كان عالما بالله، وقد أمر بتحصيل العلم: فإما أن يكون مأمورًا بعَيْن ما هو حاصل من العلم، أو بغير ما هو من العلم، ويجب أن يكون عالمًا: فإن كان الأول: لزم تحصيل الحاصل. وإن كان الثاني: لزم الجَمْعُ بين المثلين. فثبت لزوم [١٢٤/أ] أحد الأمرين، وكل واحد منهما مُحَال؛ وذلك ظاهر.

وأما إذا توجَّهَ الأَمْرُ على المكلف حَالَ جهله بالله، فذلك ملزوم لتكليف الغافل.

بيانه: هو أنه - والحالة هذه - لا يعلم الأمر؛ إذ لو علم الأمر، لعلم الآمر قطعًا؛ ضرورة أن معرفة الواجب بدون معرفة الموجِب مُحَال؛ فلو عرف الأمر، لعرف الآمر، واللازم باطل، وإذا لم يعرف الآمر، لم يعرف الواجب المأمور به، وإذا لم يعرف المأمور

به، وقد كلف به - فقد وقع تكليف الغافل، وذلك هو المطلوب. ولـك أن توجه هذه المعارضة على وجه آخر؛ فتقول: الأمر وارد بالمعرفة: فإمَّا أن يتوجه نحو العالم بالله حالة علمه به، أو نحو الجاهل بالله حالة جهله به، والأول محال؛ لاستلزامه المحال المذكور؛ فتعين الثانى؛ وهو ملزوم مطلوب.

الثانى: أن النظر(١) المفضى إلى معرفة الله تعالى، والعلم بوجوبه - ليس علمًا بديهيًّا، أو وجدانيًّا، أو علمًا حاصلاً من الحواس الخمس، وبالجملة: هو: علم نظرى؛ فإنه ما لم يتأمل الإنسان، ويأتى بنظر خاص - لا يعلم وجوبه. فالعلم بافتقاره إلى النظر، وأنه ليس من المبادئ الغنية عن الاكتساب - حاصل لكل منصف. وإذا ثبت ذلك فنقول: العلم بوجوب النظر المفضى إلى معرفة الله تعالى - علم نظرى:

فإما أن يعلم وجوب النظر المذكور عليه قبل إتيانه بالنظر المقتضى لوجوبه، أو بعد إتيانه به: فإن علم وجوبه قبل إتيانه به، وهو قبل إتيانه به لا يمكن أن يعلم وجوبه؛ لتوقفه على ذلك النظر، وعلى إتيانه به - فيلزم تكليف الغافل؛ لأنه كلف بالعلم بوجوب النظر فى حالة لا يمكنه العلم به؛ وذلك هو تكليف الغافل. وإن علم وجوبه عليه بعد إتيانه بالتكليف، وبعد إتيانه بالنظر - فقد حصل النظر؛ فيلزم أحد الأمرين؛ وهو إما التكليف [١٢٤/ب] بالجمع بين المثلين، أو التكليف بتحصيل الحاصل؛ على ما سبق؛ وهما محالان؛ فالتكليف به - والحالة هذه - محال.

أما المعارضة الثالثة والرابعة: فظاهرة غنية عن الشَّرْح.

قال المصنف رحمه الله تعالى: وَالجَوَابُ: نَحْنُ لاَ نَدَّعِي أَنَّ وُقُوعَ الفِعْلِ مِنَ العَبْدِ - مَشْرُوطٌ بِعِلْمِهِ بِهِ؛ بَلْ نَدَّعِي: أَنَّ اخْتِيَارَ المُكَلَّفِ فِعْلاً مُعَيَّنًا لِغَرَضِ الخُرُوجِ عَنْ عُهْدَةِ التَّكْلِيفِ - مَشْرُوطٌ بِالْعِلْمِ بِهِ؛ وَهَذَا مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، ولا يَقْدَحُ فِيهِ مَا ذَكَرْتُمُوهُ:

وَأَمَّا المُعَارَضَةُ الأُولَى: فَقَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرُهَا فِي مَسْأَلَةِ تَكْلِيفِ مَا لاَ يُطَاقُ.

وَأَمَّا الثَّانِيَةُ: فَمِنَ النَّاسِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ العِلْمَ بِوُجُوبِ النَّظَرِ ضَرُورِيٌّ؛ وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لأَنَّ العِلْمَ بِكَوْنِ النَّظَرِ فِي الإِلَهِيَّاتِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ، وَبِكَوْنِهِ مُعَيَّنًا فِي ذَلِكَ - مِنْ أَغْمَضِ المَسَائِلِ وَأَدَقِّهَا؛ لأَنَّ جُمْهُورَ العُقَلاءِ، وَإِنْ سَاعَدُوا عَلَى كَوْنِ النَّظَرِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ فِي الجُمْلَةِ؛ كَمَا فِي الحِسَابِيَّاتِ، وَالهَنْدَسِيَّاتِ؛ لَكِنَّهُمْ نَازَعُوا فِي كَوْنِ النَّظَرِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ فِي الإِلَهِيات، وَزَعَمُوا: أَنَّ النَّظَرَ فِيهَا لا يُفِيدُ إِلاَّ الظَّنَّ.

---

(١) فى «أ»: الشرط.

وَمَنْ سَلَّمَ ذَلِكَ - فَقَدْ قَالُوا: «كَمَا أَنَّ النَّظَرَ يُفِيدُ الْعِلْمَ ، فَغَيْرُهُ أَيْضًا قَدْ يُفِيدُهُ؛ وَهُوَ تَصْفِيَةُ الْبَاطِنِ».

وإِذَا كَانَ الْعِلْمُ بِوُجُوبِ النَّظَرِ مَوْقُوفًا عَلَى هَذَيْنِ الْمَقَامَيْنِ النَّظَرِيَّيْنِ، وَالْمَوْقُوفُ عَلَى النَّظَرِيِّ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ نَظَرِيًّا -:

فَثَبَتَ: أَنَّهُ لاَ يُمْكِنُ ادِّعَاءُ الضَّرُورَةِ فى ذَلِكَ. وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذِهِ الْحُجَّةَ تُؤَيِّدُ الْقَوْلَ بِتَكْلِيفِ مَا لاَ يُطَاقُ.

وَأَمَّا وُجُوبُ الْغَرَامَاتِ: فَمَعْنَاهُ: إِمَّا خِطَابُ الْوَلِيِّ بِأَدَائِهَا فِي الْحَالِ، أَوْ خِطَابُ الصَّبِيِّ بَعْدَ صَيْرُورَتِهِ بَالِغًا بِأَدَائِهَا.

وأَمَّا الآيَةُ: فَلَهَا تَأْوِيلاَنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهَا خِطَابٌ مَعَ مَنْ ظَهَرَتْ مِنْهُ مَبَادِئُ النَّشَاطِ وَالطَّرَبِ، وَمَا زَالَ عَقْلُهُ، وَقَوْلُهُ: ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النِّسَاء: ٤٣] - مَعْنَاهُ: حَتَّى يَتَكَامَلَ فِيكُمُ الْفَهْمُ؛ كَمَا يُقَالُ لِلْغَضْبَانِ: «اصْبِرْ حَتَّى تَعْلَمَ مَا تَقُولُ» أَيْ: حَتَّى يَسْكُنَ غَضَبُكَ؛ وَهَذَا لأَنَّهُ لا يَشْتَغِلُ بِالصَّلاةِ إِلاَّ مِثْلُ هَذَا السَّكْرَانِ وَقَدْ يَعْسُرُ عَلَيْهِ إِتْمَامُ الْخُشُوعِ.

الثَّانِي: أَنَّهُ وَرَدَ الْخِطَابُ بِهِ فِي ابْتِدَاءِ الإِسْلامِ قَبْلَ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ الْمَنْعَ مِنَ الصَّلاةِ؛ بَلِ الْمَنْعَ مِنْ إِفْرَاطِ الشُّرْبِ وَقْتَ الصَّلاةِ؛ كَمَا يُقَالُ: لاَ تَقْرَبِ التَّهَجُّدَ، وَأَنْتَ شَبْعَانٌ، أَيْ: لا تَشْبَعْ؛ فَيَثْقُلَ عَلَيْكَ التَّهَجُّدُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف كان ادعاؤه فى أول المسألة: أن فعل العبد مشروط بالعلم به، ثم وجه على نفسه السؤال الأول الذى شَرَحْنَاهُ؛ فلما توجَّهَ عليه ذلك السؤال ، أعرض عن تلك الدعوى على تلك الصورة.

وادعاؤه: أن اختيار العبد فعلاً أو تركًا لغرض الامتثال، والخروج عن العهدة - مشروط بالعلم بذلك الواجب، أو ذلك المنهى؛ وهذه القضية بديهية بذاتها، غنية عن البرهان. وإذا تلخصت هذه الدعوى على هذا الوجه ، اندفع ذلك المنع، ولم يبق إلا الجواب عن المعارضات.

واعلم: أن غرض المصنف بإطلاق الدعاوى أولاً، وتقييدها ثانيا: تفسير المباحث: أما المعارضة الأولى: فقد تقدم ذكرها فى مسألة تكليف ما لا يُطَاقُ، وقد نبهنا على الجواب عنها.

وأما المُعارَضَةُ الثانية: فقد أجاب بعضهم عنها بمنع كون وجوب الشرط نظريًّا، وزعم أن وجوب النظر ضروري؛ وهذا ضعيف؛ وذلك لما بينا في أول الكتاب، وأعاده المصنف هنا؛ فقال: كون النظر واجبًا ؛ يتوقف على كونه مُفِيدًا للعلم في الإلهيات، ومتعينًا لإفادته، وهذا التوقُّف ظاهر؛ لأنه إن لم يُفِدْ، فلا سبيل إلى إيجاب ما لا يفيد المطلوب تحصيله، وإن لم يكن متعينًا، فلا يجب - أيضًا - حصول المقصود بالأمر الآخر. والمَقَامَانِ نظريان؛ لأن كون النظر في الإلهيات مفيدًا للعلم - نازع فيه جَمْعٌ من الفضلاء، بعد أن سلموا [١٢٥/أ] إفادته للعلم في الحسابيات والهندسيات، ومذهبهم ليس باطلاً بالبديهة، بل لابد من نَظَرٍ دقيق؛ لإبطال مذهبهم. وقد ثبت كون المقام الأول نظريًّا.

وأما المقام الثاني: فقد ادَّعى أكابر الصوفية؛ أن الزهد في الدنيا بالقلب، [و] هو الزهد الحقيقي، مع تقليل الأغذية، وعدم الاشتغال بالجسمانيات -: مما يوجب انضمام(١) النفس إلى جناب القدس، وخصوصًا مع المواظبة على الذكر، وتستعدُّ النفس لقبول الفيض، وبه تحصل العلوم، وشرط حصول هذا الفَيْضِ بهذا الطريق: أن يكون للنَّفْسِ النَّاطقة استعداد وقابلية لهذا النوع من الفيض بالطريق المذكور، وليس كل من يشتغل بتصفية الباطن بهذا الطَّريق - حصل له العلوم؛ بل كما أن العلوم البُرْهَانية حصولها لطالبها بالتعلم والدراسة، مشروط بالاستعداد - فكذلك هذا النوع، ولكل واحد منهما استعداد خاص حاصل من المواهب الإلهية، لا سبيل إلى اكتسابه، وكون هذا الطريق مما يفيد العلم ؛ ليس مَعْلُومًا بالبديهة؛ فإن أمكن إفساد هذا الطريق، كان ذلك بالنظر، على أنه لا يتأتى إفساده؛ فإن سلوك طريق الرياضات مفروضًا بالاستعداد مع شروطها - قد يفضي إلى العلوم في حق طائفة كبيرة؛ وهم الأولياء، ولا شك في صحة هذا الطريق، وإفضائه إلى المقصود. وهذه الطريقة أَشْرَفُ عندي من سُلُوك طرق البراهين والتكلف. فثبت أن العلم بوجوب النظر - ليس بضروري؛ لكونه موقوفًا على مقامين نظريين، والموقوف على النظري نظري؛ وإذا ثبت ضعف هذا الجواب، فلا جواب عن هذه المعارضة؛ على رأي المصنف.

واعلم: أنَّ هذه الحجة تؤيد القول بتكليف ما لا يطاق، ووجهه: أنه: إمَّا أن يعلم وجوب النظر قبل إتيانه بالنظر [١٢٥/ب]، أو بعد إتيانه به: والأول: ملزوم لتكليف الغافل؛ وهو تكليف ما لا يطاق. والثاني: ملزوم للتكليف بالجمع بين المثلين، أو تحصيل الحاصل، وهما محالان؛ فيلزم من كل واحد تكليف ما لا يطاق. وباقي هذا الكلام ظاهر إلى آخر هذه المسألة.

---

(١) في «أ»: انصراف.

تنبيه: اعلم: أن المعارضة الثانية من المعقول لم يُجبِ المصنف عنها إلا بذلك الجواب الضعيف.

وأجاب صَاحِبُ «الحاصل» عنها بالاستغناء، ومعنى ذلك: أَنَّا لا ندعى أن تكليف الغافل لا يجوز مطلقًا، وإنما ندعى: أنه لا يجوز فيما عدا صُورة النظر، وهذا الجواب ليس بشيء يعَّول عليه؛ لأنا نقول: لو لم يَجُزْ تكليف الغافل عما عدا تلك الصورة؛ لإفضائه إلى تكليف ما لا يطاق - لما جاز التكليف بتحصيل العلم بوجوب النظر؛ لإفضائه إلى تكليف ما لا يطاق؛ ووجهه ما سبق؛ وهو أنه لو كلف به: فإمَّا أن يكلف به قبل الإتيان بالنظر المفضى إليه، أو بعده، وأَيًّما كان، يلزم التكليف بما لا يطاق؛ فهذا الجواب. وأجاب - أيضًا - عن وجوب معرفة الله: بالشك - أيضًا - وهو فاسد؛ بعين ما ذكرنا.

تنبيه ثان: اعلم: أنه يمكن الجَوابُ عن الوجه الثانى من المعقول: بالمنع؛ وهو أنا نقول: لا نسلم أن النظر المفضى إلى معرفة الله ؛ واجب، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت المعرفة البرهانية واجبة، بل الواجب الاعتقاد المطابق، والدليل المذكور لبيان وجوبه: قد تبيَّن ضعفه فى علم الكلام.

وأما قوله: ﴿**قُلِ انْظُرُوا**﴾ [يونس: ١٠١] - فدلالة ظنية على ما سبق بيانه فى أول الكتاب.

لا يقال: «تكليف الغافل عن الأمر ؛ أقرب من تكليف المعدوم؛ فكيف مال إلى تجويز ذلك، ولم يجوِّز هذا ؟!:

فإن قلت: «هناك جوز بشرط أن يصير ملزمًا بالفعل بعد الوجود»: قلت: أيضًا ههنا كان [١٢٦/أ] يجوز، وبعد زوال الغفلة يلتزم بالفعل أيضًا، ولا نسلم أن فعل الشىء مشروط بالعلم؛ فإن الأفعال الطبيعية وأفعال الأشياء المسخرة ؛ أفعال صادرة من فاعليها، ولا شعور لهم بتمام تلك الأفاعيل.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه مَشْرُوط بالعلم بورود الأمر به، وكلامنا فى الغافل عن صفة الفعل، وكيفية مباشرته؛ فلم يمكن أن يشترط فى ورود الأمر بالفعل علم المأمور بورود الأمر به.

فإن قال: «إنه إذا لم يعلم ورود الأمر به، لا يمكنه قَصْدُ الامتثال»:

قلت: هذا مسلم؛ ولكن الشأن فى هذا الاستدلال الذى ذكره، ولا تعلق له بما نحن

فيه، وهو قوله: «لو لم يكن مشروطًا بالعلم، لما أمكننا الاستدلالُ بالأحكام على العلم»؛ فإن هذا لا تعلُّق له أصلا بما نحن فيه؛ لأنا نريد ههنا أن نثبت أن مَنْ لا يعلم ورود الأمر لا يمكنه الإتيان بالفعل على وجه الإحكام والإتقان؛ فأين أحدهما من الآخر؟!

هذه الأسئلة لصاحب «التلخيص» أوردها من غير جواب، ونحن نجيب عنها، إن شاء الله تعالى.

وقال غيره: المذكور فى الحديث:الجنون والنوم، وهما نوعان عظيمان من الغَفْلَةِ التى تعرض للمستيقظ (١)، ولا يلزم من سقوط التكليف بأعظم أنواع الغفلة - سقوطها بأخفها، ولا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به؛ فإنه يصدر من بعض الحيوانات البُهْم أفعال عجيبة؛ كالنحل وغيره، ولا نسلم أن حكم الشيء حكم مثله، بل ذلك فى العقليات، وأما فى العاديات فلا.

سلمنا ذلك - أى: وقوع الاتفاق(٢) من الإنسان دائمًا - لكن لا نسلم أن التكليف [به] تكليف بما يطاق، بل هو تكليف بما لا يُطَاقُ. بيانه: أنه لا يلزم من كون الشيء واقعًا أن يكون مقدورًا مكتسبًا؛ فإن النازل من شاهق جبل-وقد رمى منه - واقع منه، وليس مكتسبًا؛ لأن [١٢٦/ب] شرط المكتسب: أن يكون للفاعل فيه اختيار من حمله أو دفعه، والنازل لا يقدر على دفع النزول، وذلك الفعل الاتفاقى لا إرادة له فيه؛ فهو غير مكتسب؛ فلا يكلف به.

هذا ما أورده، والكل فاسد، وبيان فساده: هو أنا نقول: المدعى: أن الغافل لا يكلف فى حال غفلته، وقد دللنا عليه، وأما المَعْدُومُ، فلم يقل أحد: إنه يكلف حين عدمه؛ بل قيل: يجوز أن يكون المَعْدُوم مأمورًا به حين وجوده، وبلوغه، واستجماعه شرائط التكليف، فأين أحدهما من الآخر ؟! بل هذا السؤال يدل على عدم تصوره لصورة المسألة.

أما قوله: «لا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به»: فقد أورده المصنف، وأجاب عنه بتغيير الدعوى، وقد سبق بيانه.

أما قوله: «لا نسلم أن فِعْلَ الشيء مشروط بالعلم بورود الأمر، وإن قال: بأنه إذا لم يعلم ذلك، لم يمكنه قصد الامتثال - قلت: هذا مسلم؛ ولكن الشأن فى هذا الاستدلال الذى ذكره... إلى آخره»: فاعلم: أن المعترض توهم أن المصنف استدلَّ على اشتراط

---

(١) فى «أ»: للمشروط.

(٢) فى «أ»: الإتيان.

العلم بورود الأمر بقاعدة الإحكام والإتقان؛ فأورد هذا السؤال، ولعمرى، إنه وارد لو كان المراد من كلام المصنف ما فهمه وليس كذلك؛ بل ترك المصنف الاسْتِدْلاَلَ بقاعدة الأحكام، لما شرع فى الجواب، وادعى: أن اختيار المكلّف قولا أو تركًا لغرض الامتثال - مشروط بالعلم بذلك الأمر، وذلك النهى، والقضية بديهية. وإذا فهم الكلام على هذا الوَجْهِ، اندفع ما ذكره المعترض الآخر؛ وهو: الفَرْقُ بين الجنون والنوم وغفلة المستيقظ - ومندفع؛ لما بينا أن من صور المسألة الصبى والمجنون؛ على أن الغفلة إذا مضت، فهم الخطاب، ولا فَرْقَ بين قليلها وكثيرها.

أما قوله: «لا نسلم أن فعل الشىء مشروط بالعلم به»: قلنا: هذا المنع أورده المصنف، وأجاب عنه بتغيير المدعى [١٢٧/أ] وتقييده.

أما قوله: «لا نسلم أن حكم الشىء حكم مثله، بل ذلك فى العقليات دون العاديات» فكلام ساقط جدًّا؛ لأنه منع لسند المنع؛ لأن هذا الكلام ذكره المصنف على هذا الوجه، وقد بَيَّنَّا غير مرة أن منع سند المنع فاسد.

أما قوله: «لا نسلم أن كون الشىء واقعًا يلزم منه أن يكون مقدورًا مكتسبًا»: قلنا: نحن لا ندعى أن يكون مقدورًا مكتسبًا، بل نقول: إنه يكون جائز الوقوع، ولا يكون مستحيل الوقوع؛ فلا يكون التكليف به تكليفًا بما لا يُطَاقُ، بل يكون تكليفًا بما يطاق.

قال صاحب «التنقيح»: الحديث دليلٌ على عدم الوقوع، وهو أحد طرفى النزاع، وإنما صَحَّ الرفع مع عدم الجواز؛ لأن الحكم على ذى الصفة ليس حكمًا بشرط الصفة، وإلا لما صَحَّ قولنا: «سكن المتحرك»؛ فإن المتحرك لا يسكن وهو متحرك. وإذا ثبت هذا، فنقول: القول فيه: إنه نائم أو مجنون كان مكلفًا، وقد انقطع عنه التكليف بالنوم والجنون فصح أن يقال: «رفع عنه القلم»؛ بخلاف الجماد. وأما الصبى المميز: فالرفع عنه لُطْفٌ ورحمة، وتكليفه جائز.

قلنا: يبطل ما ذكره بالصَّبِىِّ غير المميز، وأنك عرفت ما قيل فيه، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

فِى أَنَّ المَأْمُورَ يَجِبُ أَنْ يَقْصِدَ إِيقَاعَ المَأْمُورِ بِهِ؛ عَلَى سَبِيلِ الطَّاعَةِ.

المُعْتَمَدُ فِيهِ قَوْلُهُ (ﷺ): «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ...»؛ قَالُوا: وَيُسْتَثْنى مِنْهُ شَيْئَانِ: أَحَدُهُمَا: الْوَاجِبُ الأَوَّلُ، وَهُوَ: النَّظَرُ المُعَرِّفُ لِلْوُجُوبِ؛ فَإِنَّهُ لاَ يُمْكِنُ قَصْدُ إِيقَاعِهِ طَاعَةً، مَعَ أَنَّ فَاعِلَهُ لاَ يَعْرِفُ وُجُوبَهُ عَلَيْهِ إِلاَّ بَعْدَ إِتْيَانِهِ بِهِ.

الثَّانِي: إِرَادَةُ الطَّاعَةِ؛ فَإِنَّهَا لَوِ افْتَقَرَتْ إِلَى إِرَادَةٍ أُخْرَى ؛ لَزِمَ التَّسَلْسُلُ.

الشرح: هذه المسألة واضحة غنية عن الشَّرْحِ، والحديث الذى يتمسك به فيه بحث؛ وهو أنه لابد من إضمار شىء فيه؛ لأن قوله - عليه الصلاة والسلام -:«إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»[(١)] كلام غير تام فى نفسه؛ فإما أن يضمر فيه: «تكمل»، أو «تصح»، أو «توجد»، ولا يتم الاستدلال إلا بإضمار «تصح»؛ وذلك بحث قوى. قال صاحب «التنقيح»: المعتمد اتفاق الفضلاء، ثم تمسك بالحديث، ولابد من بسط الكلام؛ لزيادة الإيضاح؛ فنقول:

الأحكام الشرعية خمسة: الإيجاب، والندب، والإباحة، والتحريم، والحكم بالكراهة؛ فيلزم أن يكون متعلق الأحكام من الأفعال الاختيارية خمسة ضرورة

فأول متعلق [١٢٧/ب] الإيجاب: الواجب، وعلى قياسه: المندوب، والمباح، والمكروه، والمحرم. ثم الواجب ينقسم إلى قسمين:

الأول: الواجب طاعة لله - تعالى - وعبادة له.

الثانى: ما لم يشرع طاعة، بل المقصود من شرعيته تحصيل مَصْلَحَةِ العباد، أو رفع مفاسد عنهم؛ وذلك كرد الغصوب والودائع.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: القسم الأول من الواجبات يفتقر إلى النية، والأَصْلُ فيه الحديث المذكور المشهور، والنية قسمان: .

أحدهما: هو القَصْدُ إلى الفعل بخصوصه؛ وهو التمييز.

الثانى: قصد إيقاع الفعل طاعة لله، وامتثالاً لأمره.

والقسمان مشروطان فى العبادة.

وأما القسم الثانى - وهو: الوَاجِبُ الذى لم يشرع عبادة؛ كرد الغصوب وأمثاله - فلا تشترط النية فى تأدية المصلحة المَقصودة؛ فإن المَصْلَحَةَ المقصودةمنها: وصول الحق إلى مستحقه؛ وذلك يحصل بمجرَّد دخوله فى الوجود؛ سواء كان عاريًا عن النية، أو مقرونًا بها.

وأما المندوبات: فتفتقر إلى قصد إيقاعها طاعة؛ ليثَابَ عليها.

وأما المباحات: فلا تفتقر إلى النيات، نعم: إن أراد أن يُثَاب عليها، فلابد لها من النيات.

---

(١) تقدم تخريجه.

وأما المحرمات: فلا تفتقر إلى النية فى الخروج عن العُهْدَةِ بمجرَّد الترك، وإن قصد اقتران الثواب بالترك، فلابد من قَصْدِ الامتثال، وخصوصًا إذا اشتهته نَفْسُه، وصرف نفسه عنها. وبما ذكرنا يعلم حكم المكروهات.

واعلم: أنه يستثنى من الواجب فعله طاعة لله وعبادة- شيئان:

أحدهما: النظر المعروف بـ«وجوب النظر»؛ فإنه لا يمكن القَصْدُ إلى إيقاع الواجب طاعة، إلا إذا عرف وجوبه، وهو بَعْدُ لم يعرف وجوبه؛ فيستحيل اشتراط النية فيه؛ والحالة هذه.

وثانيهما: إرادة إيقاعه طاعة، أو قصد إيقاعه طاعة، وهو المراد بالنِّيَّة - ههنا - فإنه إن شرطت النية المفسرة لقصد إيقاعه طاعة فى قصد [١٢٨/أ] إيقاعه طاعة - يلزم التسلسل، أى: شرائط نيات النهاية دفعة واحدة، وهو محال وغَلِطَ مَنْ توَهم أنه لا حَاجَةَ إلى قوله: «يلزم التسلسل»؛ فإن النية هى المميزة، والتمييز ذاتى لها؛ لما بينا أن المقصود بالنية - ههنا - ليس هو النية التى هى التمييز، بل قصد إيقاعه طاعة، وافتقار إبطاله إلى دَعْوَى استلزامها التسلسل ، واضح.

تنبيه: اعْلَمْ: أن العُقَلاَءَ اختلفوا فى الواجب الأول؛ تَفْرِيعًا على قول من قال: يجب معرفة الله بالبرهان، ولا يكفى التقليد المطابق؛ على مذاهب: الأول - المنقول عن أبى الحسن الأشعرى -: أن أول الواجبات العلم بالله.

والثانى: أنه النظر المُؤَدِّى إلى العلم بحدوث العالم، ومعرفة الصَّانع؛ وهو المنسوب إلى أبى إسحاق الإسفرايينى.

الثالث: القصد إلى النظر الصحيح؛ وهو اختيار إمام الحرمين - رحمه الله - من «الإرشاد». وقيل: أول الواجبات الشَّك؛ ويقال: إنه مذهب أبى هاشم. وقيل: الشَّك لازم، وأول الواجبات: الخروج عن الشَّك، والقصد إلى النظر الصحيح. وقيل: أول الواجبات القصد السليم؛ وهذا هو قَوْلُ من يقول: لا يجب على العوام مَعْرِفَةُ الله بالدليل، ولا يمكن تفريعه على قول من قال بوجوبه. فهذه المذاهب المنقولة فى هذه المسألة صَرَّحَ بنقلها شارح «المحصَّل» فى شرحه لـ «المحصل». وقال المصنف فى «المحصل» بعد نقل ثلاثة مذاهب منها: «الخلاف لفظى؛ وذلك أنه إذا أريد بالواجب: الواجب بالقصد الأول - فلاشك فى أن القصد المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعل النظر مقدورًا؛ وإن أريد به الواجب كيف كان، فلا شك أنه القَصْدُ».

قال المصنف - رحمه اللَّه تعالى -: المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

فِي أَنَّ المُكْرَهَ عَلَى الفِعْلِ، هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُؤْمَرَ بِهِ وبتركه ؟.

المَشْهُورُ: أَنَّ الإكْرَاهَ إِمَّا أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى حَدِّ الإلْجَاءِ، أَوْ لاَ يَنْتَهِيَ إِلَيْهِ: فَإِن انْتَهَى إِلَى حَدِّ الإلْجَاءِ، امْتَنَعَ التَّكْلِيفُ؛ لأَنَّ المُكْرَهَ عَلَيْهِ يُعْتَبَرُ وَاجِبَ الْوُقُوعِ، وَضِدَّهُ يَصِيرُ مُمْتَنِعَ الْوُقُوعِ؛ وَالتَّكْلِيفُ بِالْوَاجِبِ وَالمُمْتَنِعِ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَإِنْ لَمْ يَنْتَهِ إِلَى حَدِّ الإلْجَاءِ، صَحَّ التَّكْلِيفُ بِهِ.

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: «الإكْرَاهُ لاَ يُنَافِي التَّكْلِيفَ؛ لأَنَّ الْفِعْلَ: إِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى الدَّاعِي، أَوْ لاَ يَتَوَقَّفَ:

فَإِنْ تَوَقَّفَ، فَقَدْ بَيَّنَّا فِيمَا تَقَدَّمَ: أَنَّهُ لاَبُدَّ من انْتِهَاءِ الدَّوَاعِي إِلَى دَاعِيَةٍ تَحْصُلُ فِيهِ مِنْ قِبَلِ غَيْرِهِ، وَأَنَّ حُصُولَ الْفِعْلِ - عِنْدَ حُصُولِ تِلْكَ الدَّاعِيَة - وَاجِبٌ؛ فَحِينَئِذٍ يَكُونُ التَّكْلِيفُ تَكْلِيفًا بِمَا وَجَبَ وُقُوعُهُ، أَوْ بِمَا امْتَنَعَ وُقُوعُهُ؛ وَإِذَا جَازَ ذَلِكَ - فَلِمَ لاَ يَجُوزُ مِثْلُهُ فِي الإكْرَاهِ ؟!

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى الدَّاعِي، كَانَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ أَوْ بِالْعَكْسِ اتِّفَاقِيًّا، وَالاتِّفَاقِيُّ لا يَكُونُ بِاخْتِيَارِ المُكَلَّفِ، وَإِذَا جَازَ التَّكْلِيفُ هُنَاكَ - مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِاخْتِيَارِ المُكَلَّفِ - فَلِمَ لاَ يَجُوزُ مِثْلُهُ فِي الإكْرَاهِ ؟!

فَإِنْ قُلْتَ: مَا الَّذِي أَرَدت بِكَوْنِ الْفِعْلِ اتِّفَاقِيًّا ؟: إِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنَّهُ حَصَلَ لاَ بِقُدْرَةِ الْقَادِرِ - فَهُوَ مَمْنُوعٌ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ المُؤَثِّرَ فِيهِ عِنْدَنَا هُوَ الْقَادِرُ؛ لَكِنَّ الْقَادِرَ عِنْدَنَا: يُمْكِنُهُ أَنْ يُرَجِّحَ أَحَدَ مَقْدُورَيْهِ عَلَى الآخرِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ.

وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ أَمْرًا آخَرَ، فَلاَبُدَّ مِنْ بَيَانِهِ :

قُلْتُ: الرَّجُلُ كَانَ مَوْصُوفًا بِكَوْنِهِ قَادِرًا عَلَى هَذَا الْفِعْلِ، مَعَ أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ مَا كَانَ مَوْجُودًا؛ فَلَمَّا وُجِدَ هَذَا الْفِعْلُ -: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لأَنَّهُ حَدَثَ أَمْرٌ آخَرُ وَرَاءَ كَوْنِهِ قَادِرًا - الَّذِي كَانَ حَاصِلاً قَبْلَ ذلِكَ - أَوْ لَيْسَ كَذَلِكَ:

فَإِنْ حَدَثَ: كَانَ حُدُوثُ الْفِعْلِ عَنِ الْقَادِرِ، مُتَوَقِّفًا عَلَى أَمْرٍ آخَرَ، سِوَى كَوْنِهِ قَادِرًا، وَقَدْ فَرَضْنَاهُ لَيْسَ مُتَوَقِّفًا عَلَيْهِ؛ هَذَا خُلْفٌ.

وَإِنْ لَمْ يَحْدُثْ أَلْبَتَّةَ أَمْرٌ، كَانَ حُدُوثُ هَذَا الْفِعْلِ فِي بَعْضِ أَزْمِنَةِ كَوْنِهِ قَادِرًا دُونَ مَا قَبْلَهُ وَمَا بَعْدَهُ - لَيْسَ لأَمْرٍ حَصَلَ فِي جَانِبِ الْقَادِرِ حَتَّى يُؤْمَرَ بِهِ، أَوْ يُنْهَى عَنْهُ؛ بَلْ كَانَ ذَلِكَ مَحْضَ الاتِّفَاقِ؛ فَيَكُونُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ تَكْلِيفًا لَهُ بِمَا لَيْسَ فِي وُسْعِهِ؛ وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ ٦ بَطَلَ قَوْلُهُمْ: «الْمُكْرَهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ».

وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ قَدْ ذَكَرْنَاهَا فِي هَذَا الْكِتَابِ مِرَارًا، وَسَنَذْكُرُهَا بَعْدَ ذَلِكَ؛ وَمَا ذَاكَ إِلاَّ لأَنَّ أَكْثَرَ الْقَوَاعِدِ مَبْنِيٌّ عَلَيْهَا، وَلاَ جَوَابَ عَنْهَا إِلاَّ بِتَسْلِيمِ أَنَّهُ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن النَّاسَ اختلفوا في أن المكره[1] على الفعل:

---

(١) الكَره (بالفتح): المشقة. (وبالضم): القهر. وقيل: بالفتح الإكراه، وبالضم المشقة، وأكرهته على الأمر إكراهًا: حملته عليه قهرًا. يقال: فعلته كرهًا بالفتح أى إكراهًا. ومنه قوله تعالى: ﴿طَوْعًا أو كَرْهًا﴾، فقابل بين الضدين. قال الزجاج: كل ما في القرآن من الكُره بالضم الفتحُ فيه جائز؛ إلا قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾. والإكراه - اصطلاحًا -: هو فعل لا يحق يوجد من المكرِه (بالكسر)، فيحدث المكرَه (بالفتح) معنى يصير به مدفوعًا إلى الفعل الذى طلب منه. أو حملُ الشخص غيرَه على ما لا يرضاه من قول أو فعل ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسَه.

يتنوع الإكراه إلى نوعين هما:

١- إكراهٌ ملجئ.

٢- إكراهٌ غير ملجئ. الإكراه الملجئ: عند الشافعية أنه الذى لا يبقي للشخص معه قدرة، ولا اختيار؛ كإلقاء شخص من شاهق على شخص ليقتله. فالشخص الملقَىُ لا قدرة له على الوقوع لا فعلا ولا تركا. ويمنع هذا النوع من الإكراه - على المعتمد - التكليف بالفعل الملجأ إليه وبنقيضه؛ لأن المكرَه عليه واجب الوقوع وضده مُمْتنع. والتكليف بالواجب والممتنع محال. وهناك رأى آخر ضعيف يرى جواز تكليف الملجأ؛ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق، ولضعف هذا الرأى قال ابن التلمساني: وهذا القسم لا خلاف فيه. والمكرَه الملجأ -: بناء على ما سبق - يكون هو: من يدرى ولا مندوحة له عما أُلجئ إليه إلا بالصبر على ما أُكره به. أو من حمل على أمر لا يرضاه ولم تتعلق به قدرته ولا اختياره. والإكراه غير الملجئ عند الشافعية أنه الذى لا ينتهى إلى حد الإلجاء، كما لو قيل لشخص: إن لم تقتل هذا قتلتك. وعلم الشخص أنه إن لم يفعل قتله. وهذا النوع من الإكراه يسقط الرضا فقط، وتبقى معه القدرة والاختيار؛ لأن المكرَه فى هذا النوع - بناء على المثال السابق - غير مسلوب القدرة والاختيار؛ إذ يمكنه ألا يفعل ما أكره عليه بأن يتحمل ما هدد به. أو أن يفعل ما حمل عليه؛ فهو حينئذ قادر مختار. والمكره غير الملجأ: بناء على ما سبق يكون المكره غير الملجأ هو: من حُمل على أمر لا يرضاه، ولكن تعلقت به قدرته واختياره.

هل يكلف بفعل ما أكره عليه، وهل يكلف بترك ما أكره عليه ؟:

فلنشرح مذاهب الناس في المسألة؛ فنقول: قال الغزالي ١٢٨/ب في «المستصفى»: فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف؛ بخلاف فعل المجنون والبهيمة؛ لأن الخلاف ثمة في المكلف، لا في المكلف به، فإن شَرْطَ المكلف: السماع والفهم؛ وذلك في المجنون والبهيمة مَعْدُوم، والمكره يفهم وفعله في حَيِّز الإمكان؛ إذ قد يقدر على تحقيقه وتركه، فإن أكره على أن يقتل، جاز أن يكلف بترك القتل؛ لأنه قادر عليه، وإن كان فيه خَوْفُ الهلاك، وإن كلف على وفق الإكراه، فهو أيضًا متمكِّن بأن يكره بالسيف على قتل حية هَمَّتْ بقتل مسلم؛ إذ يجب قتلها، أو أكره الكافر على الإسلام، فإذا أسلم بقول، فقد أدى ما كلف به.

وقالت المعتزلة: «إن ذلك مُحَال؛ لأنه لا يصح منه إلا فعل ما أكره عليه، ولا يبقى له خيرة»؛ وهذا محال؛ لأنه قادر على تركه؛ ولهذا يَجبُ ترك ما أكره عليه؛ إذا أكره على قتل مسلم، وكذلك لو أكره على قتلِ حية يَجبُ قتلها، وإذا أكره على إراقة الخَمْر، يجب إراقته. وهذا ظاهر، ولكن فيه غَوْرٌ؛ وهو: أن الامتثال إنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث له بباعث الأمر دون باعث الإكراه؛ فإن أقدم للخلاص من سيف المكره، لا يكون ممتثلاً[(١)]، أعني: للشرع، وإن انبعث بداعي الشرع؛ بحيث كان يفعله لولا الإكراه، بل كان يفعله لو أكره على تركه، ولا يمتنع وقوعه طاعة، لكن لا يكون مكرهًا، وإن وجدت صورة التخويف؛ فانتبه لهذه الدقيقة.

وقال الشيخ أبو إسْحَاقَ في شرحه «اللمع»: المكره يدخل في الخطاب؛ على سبيل التكليف.

وقالت المعتزلة: لا يدخل في الخطاب على سبيل التكليف حال الإكراه. وقاس المكره على المختار؛ بجامع العقل والبلوغ؛ لانعقاد الإجماع على أن المكره على القتل مأمور باجتناب القتل، ودفع المكروه عن نفسه، وأنه آثم بقتل من أُكْرِهَ عليه - وذلك يدل على أنه مكلف حالة الإكراه.

وقال ابن بَرْهَان في كتابه المسمى بـ «الأوسط» [١٢٩/أ] في أصول الفقه: المكره عندنا مُخَاطَبٌ بالفعل الذي أكره عليه، ونقل عن أصحاب أبي حنيفة: أنه غير مخاطب، وانعقد الإجماع على أنه مكلف بما عدا ما أكره عليه من الأفعال.

ونقل عن المعتزلة: أن المكره غير مخاطب، وهذا خطأ في النَّقْلِ عنهم؛ لأن عندهم:

---

(١) في «أ»: مختارًا.

المكره يُخاطَبُ، بل هو أولى بالخِطَابِ من المختار؛ بسبب أنه مأمور بترك القتل الذى أكره عليه، وواجب عليه الانقيادُ والاستسلامُ، وموعود على ذلك بالأجْرِ والثواب.

إلا أن العلماء رأوا فى كتبهم: أن المُلْجَأَ غير مخاطب، وظنوا أن المُلْجَأَ والمُكْرَهَ واحد؛ فنقلوا عنهم: أن المكره غير مخاطب، والمُلْجَأ: هو الذى لا قدرة له على الترك، بل يكون مدفوعًا ومحمولاً بأبلغ جهات الحَمْلِ، ومثاله: رجل شدت يداه ورجلاه رَبْطًا وألقى على ظَهْرِ إنسان؛ بحيث لا يمكنه الاندفاع لو دفع إلى البحر، أو دفع وهو لا يقدر على ترك ما دفع إليه؛ فهذه صورة الملجأ عندهم، وهو ليس بمكلف؛ لأنه ليس بقاصدٍ ولا قادرٍ، وأما المكره: فله قصد وقدرة؛ فكان مكلفًا.

وقال صاحب «التنقيحات»: يصحُّ تكليف المكره؛ فإنه عاقل، وهو قادر ملتزم بالقتل، وقد صح الأمر بقتل الإنسان نفسه، فكيف بالصبر[1] على القتل، وإنكار المعتزلة هذا؛ بناء على ظنهم: أنه ليس له اختيار - فاسد؛ فإن الاختيار المسكوت عنه هو أنه لو خلى ودواعيه، لم يفعل؛ وهذا غير إرادة إيقاع الفعل؛ فإنه بحيث لو لم يرد أن يفعل، فاختيار الفعل قدر ما أوقع الفعل المجبر عليه، وقد يكره الإنسان على ما هو طاعة؛ كقتل حية أو كافر، إلا أنه لا يكون مُجيبًا داعى الشرع؛ فلا بَيَانَ من تلك الجهة.

وقال صاحب «الإحكام»[2]: اختلفوا فى المُلْجَإِ إلى الفعل بالإكراه؛ بحيث لا يسعه تركه فى جواز تكليفه بذلك الفعل؛ إيجادًا، أو عدمًا:

والحق: أنه إذا خرج بالإكراه إلى حَدِّ الاضطرار، صار نسبة ما [١٢٩/ب] يصدر عنه من الحركة، كنسبة حركة المرتعش إليه؛ وذلك لأن تكليفه به إيجادًا أو عدمًا - غير جائز؛ إلا على القول بتكليف ما لا يُطَاق، وإن كان ذلك جائزًا عقلاً؛ لكنه ممتنع الوقوع سمعًا، للحديث المشهور[3]، والمراد منه نفى المؤاخذة. وأما إنْ لم ينته إلى ذلك الحد - فتكليفه جائز عقلاً وشرعًا.

وأما الخاطئ: فهو غير مكلف فيما هو مخطئ فيه، وهو بعينه اختيار.

وقال الأبيارى: أهل الحق يجوزون تكليف المكره بفعل المأمورات، وترك المَنْهِيَّات، ومنعت المعتزلة تكليفه على وفق الإكراه، وجوزوا التكليف على خلاف الإكراه بما يحرم عليه، وقتل من أكره على قتله.

---

(١) فى «ب»: بالبصيرة.

(٢) ينظر الإحكام (١/١٤٢).

(٣) الحديث المشهور هو قوله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وقد تقدم تخريجه.

وفرقت الحنفية بين الإقرار بالأسباب، وبين إنشائها؛ فلا يؤثر عندهم في الإقرار، ويؤثر في الإنشاء.

واعلم: أن بعضهم ذكر ههنا جملة من الفروع، وليس هذا داخلا في نظر الأصولي، فلهذا تركناه. قال صاحب «التنقيح»: تكليف المكره على وفق الإرادة وعلى خلافها - جائز؛ لأن الإرادة لا تنافي الاستطاعة، فلا تنافي التكليف.

هذا هو الكلام في نقل ما اختاره كل الأئمة من المذاهب المنقولة في هذه المسألة. أمَّا الدليل الذي تمسك به المصنف، مع ما فيه من السُّؤال والجواب - فقد ذكره في أول الكتاب، وقد شرحناه؛ فلا نعيده ههنا، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف رحمه الله تعالى: المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ:

ذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ المَأْمُورَ إِنَّمَا يَصِيرُ مَأْمُورًا حَالَ زَمَانِ الْفِعْلِ؛ وَقَبْلَ ذَلِكَ: فَلا أَمْرَ؛ بَلْ هُوَ إِعْلامٌ لَهُ: بِأَنَّهُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي سَيَصِيرُ مَأْمُورًا بِهِ. وَقَالَتِ المُعْتَزِلَةُ: إِنَّهُ إِنَّمَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِالفِعْلِ قَبْلَ وُقُوعِ الْفِعْلِ.

لَنَا: أَنَّهُ لَو امْتَنَعَ كَوْنُهُ مَأْمُورًا حَالَ حُدُوثِ الْفِعْلِ، لامْتَنَعَ كَوْنُهُ مَأْمُورًا مُطْلَقًا؛ لأَنَّ فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ: لَو أُمِرَ بِالْفِعْلِ، لَكَانَ الْفِعْلُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُمْكِنًا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، أَوْ لا يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا، فَقَدْ صَارَ مَأْمُورًا بِالفِعْلِ حَالَ إِمْكَانِ وُقُوعِهِ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُمْكِنًا كَانَ مَأْمُورًا بِمَا لا قُدْرَةَ لَهُ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ - عِنْدَ الخَصْمِ - مُحَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل أولا ما اختاره كل واحد من أئمة الأصول في هذه المسألة من المذاهب فيها، وما اختاره كل واحد منهم، ثم نشرح ما قاله المصنف؛ فنقول: قال إمام الحرمين في «البرهان»[1]: ذهب الأصوليون [١٣٠/أ] من أصحاب أبي الحسن الأشعري: إلى أن الفعل حَالَ الحُدُوثِ مأمور به[2].

ونقلوا عن المعتزلة خلافهم، ومصيرهم إلى أن الحَادِثَ لا يتصف بكونه مأمورًا به في حال الحدوث. وبنى المشايخ هذه المسألة على الاستطاعة، وتعلقها بالفعل حال

---

(١) ينظر البرهان (١/٢٧٦) (١٨٦).

(٢) في «أ»: غير مأمور به.

الحدوث؛ فإن الحادث يتصف بكونه مقدورًا حَالَ الحُدُوثِ. وزعموا - أيضًا - أنا من حيث نعتقد كون الحادث مقدورًا بالقدرة الحادثة متعلقًا بالاستطاعة نحكم على مقتضى ذلك بكونه مأمورًا به، إذا ثبت الأمر فيه.

والمعتزلة بَنَتْ ذلك على أصلها [فى] استحالة تعلق الأمر بالحادث من حَيْثُ قالوا: الحادث ليس متعلقًا للقدرة؛ كالباقى المستمرِّ الوجود، وما لا يكون مقدورًا لا يكون مأمورا به.

ومذهب شيخنا الأشعرى: أن القدرة الحادثة تقارن حُدُوثَ [(١)] المقدور ولا تسبقه، وليس امتناع تقدُّمها متلقًّى من قَضَايَا القدرة؛ فإن القدرة الأزلية متقدمة على الحوادث، وإنما امتنع تقدُّم القدرة الحادثة؛ على رأى أبى الحسن الأشعرى من جهة اعتقاده استحالة بقائها، وهذا مطَّردٌ عنده فى الأعراض أجمع، ولو تقدمت القدرة، لعدمت عند حدوث المقدور؛ فلا يكون المقدور متعلقًا بالقدرة؛ وذلك مستحيل عنده. ومذهب أبى الحسن - متخبط عندى فى هذه المسألة، وأما مصيره إلى تعلق القدرة الحادثة بالحادث فى حال حدوثه - فلست ألتزم الآن ذكر مباحثتى عنه، ولكن أكشف السر فى مَقْصُودِ المسألة؛ فأقول: لا حاصل لتعلُّق حكم الأمر بالقدرة على مذهب أبى الحسن؛ فإن القاعد فى حال قعوده مأمور بالقيام باتفاق أهل الإسلام، ولا قدرة على القيام عند أبى الحسن فى حالة القعود؛ فكيف يثبت له تلقى حكم تعلق الأمر من تعلق القدرة؟ ومن لا قدرة له أصلاً مأمور عنده، ولو نزلنا على حكمه فى المصير إلى أن الحادث مقدور، ويستحيل مع ذلك كونه مأمورًا به؛ فإن اقتران القدرة بالحادث معناه: أن الحادث بها يَقَعُ وهى فى اقتضائها له نازلة معه منزلة العلة [١٣٠/ب] المقترنة بالمَعْلُول؛ فهذا وجه هذه المسألة إن اتجه. فإن تفطن ذكى لوجه الحق، خطر له فى معارضة ذلك: أن القدرة لا توجب المقدور لعينها؛ إذ لو أوجبته، لاسْتَحَالَ خلو القدرة عن المقدور؛ وذلك يبطلُ إثبات القدرةِ الأزلية؛ فإنها غير مقارنة للحوادث؛ إذ لو فرض اقتران العالم بها، لكان أزليًّا؛ فالأزلى يستحيل أن يكون مقدورًا، وفى خروجه عن كونه مقدورًا سقوط القدرة؛ لأن وجود القدرة بدون مقدور مُحَال، ومن أنصف من نفسه، علم أن معنى القدرة: التمكُّن من الفعل، وهذا إنما يعقل قبل الفعل، وهو غير مستحيلٍ فى واقع حادث حالة الحدوث.

ولو سلم مُسَلِّم لأبى الحسن ما قاله فى القدرة جَدلاً [(٢)] من تنزيل القدرة مع المقدور

---

(١) سقط فى «أ، ب».

(٢) فى «ب»: حذرًا.

منزلة العلة مع المعلول، وهيهات أن يكون الأمر كذلك، ولو كان كذلك، فلا يتحقَّقُ معه كون الحادث مأمورًا به؛ فإن الأمر طَلَبٌ واقتضاء، فكيف يتصور أن يطلب كائن ويقتضى[(١)] حاصل؟ ولا يرضى هذا المذهب لنفسه عاقل. قال الغزالى فى «المستصفى»[(٢)]: لا أمر إلاَّ بمعدوم يمكن حدوثه، وهل يكون الحادث فى أول حدوثه مأمورًا به كما كان قبل الحدوث أم يخرج عن كونه مأمورًا به؛ كما كان فى الحالة الثانية من الوجود ؟ واختلفوا فيه، وفيه بحث كلامى، ولا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره.

قال القاضى عبد الوهاب المالكى فى «الملخص»: اختلف الناس فى تقدم الأمر على وقت الفعل، وهل يكون - إذا تقدم - أمرًا على الحقيقة، أم لا ؟ وفى تعلق الأمر بالفعل حالَ الحدوث؟: فلا خلاف بين أصحابنا المتكلمين فى وجوب تعلق الأمر بالفعل حال الحدوث.

وعند المعتزلة: أنه لا يجوز ذلك، وأنه لابد وأن يكون متقدمًا على وقت الفعل.

وأما تقدم الأمر على وقت المأمور به ، فاختلفوا فيه:

فقال كثيرٌ من شيوخنا: إن الأمر على الحقيقة الذى هو الإيجابُ [١٣١/أ] والإلزامُ، لا يتقدَّم على وقت الفعل؛ لأن الذى يقدم إنما هو إعلام وإنذار، وأن الأمر على الحقيقة هو الذى قارن وقت الفعل.

وقال البَاقُونَ من أصحابنا: إنه يتقدم على وَقْتِ الفعل، واختلف المعتزلة فى مقدار ما يتقدم عليه من الأوقات بعد اتفاقهم مع أصحابنا على وجوب تقدمه بوقت يحصل للمأمور به فهمه:

فمنهم من قال: لا يجوز تقدمه عليه بأوقات كثيرة، ولا يجوز إلا بوقت واحد إلا لمصلحة.

ومنهم من شرط فى ذلك شروطًا أخرى: من كون تقدمه صلاحًا للمكلَّف لو أمر به، وكون المكلَّف فى جميع تلك الأوقات حيًّا سليمًا مستكملاً لجميع شرائط التكليف.

والذى اختاره القاضى: أن الأمر المتقدِّم يجب تقدمه على الفعل بوقتين:

أحدهما: وقت إدراكه، واستكمال سماعه لحصول الفَهْمِ.

---

(١) فى «ب»: ويطلب.

(٢) ينظر المستصفى (٨٦/١).

الثانى: العلم بالمراد به.

وقال بعضهم: يبعد أن يقال: إنه يصح إيقاع الفعل فى حال العِلْم بما يتضمنه الأمر؛ لأنه يحتاج المكلف إلى تقدم دليل له على وجوب الفعل المقتضى إلى مدة يتأمله، ثم يقدم على إيقاع ما قد حصل له العلم به؛ وإلاَّ لكان مقْدمًا على إيقاع ما لم يعلم وجوبه.

وقولنا: «بتقدم الأمر» لا يناقض قولنا: إن الأمر يتعلق بالمأمور حال وجوده؛ فإن المتقدم إنذار وترغيب، وحال حدوث الفعل: هو أمر على الحقيقة، والكلام فى هذا من وجوه:

أحدها: وجوب تقدُّم الأمر على وقت المأمور به.

الثانى: فى أن تقدمه لا يخرجه عن كونه أمرًا، وإن كان إعلامًا[1].

الثالث: فى تعلّق الأمر بالفعل حال إيجاده.

الرابع: فى مقدار ما يتقدم الأمر به على الفعل من الأوقات.

قال الماورْدِىُّ: مذهبنا تعلّق الأمر بالفعل قبل وجوده تَعلُّقًا متساويًا. ثم اختلف أصحابنا: فمنهم من قال: هما سواء، والأمر متعلّق بالفعل فيها تعلُّق التزام.

ومنهم من قال: أما حال الوجود[١٣١/ب]: فتعلق التزام، وأما قبل الوجود: فتعلق إعلام.

وقال أبو الخطاب الحنبلى فى كتابه المسمى بـ «التمهيد»: الأمر يتناول المعدومين[2] الذين هم فى علم الله – تعالى – أنَّهم سيوجدون مكلَّفين؛ وبه قال الأشعرى، وبعض الشافعية.

وذهب بعض المعتزلة[3]، وأكثر أصحاب أبى حنيفة: إلى أنه لا يتناول المعدومين، وإنما يختص بالموجودين، ثم اختلفوا: فقال من قال بالأزل: إن الأمر للمعدوم أمر إعلام، ومنهم من قال: بأنه التزام.

وقال بعضهم: يتناول الأمر المعدوم؛ بشرط أن يكون هناك موجود ينصرف إليه الأمر

---

(١) فى «ب»: إعدامًا.

(٢) فى «ب»: المعلومين.

(٣) فى «ب»: وحكى الجرجانى عن الغزالى.

بـ «الخطاب». وفائدة الخلاف: أنه إذا احتج علينا بأنه لو أخبر يلزمنا على الحد الذى كان يلزمنا لو كنا فى زمن الرسول ﷺ موجودين من غير قياس. هذا إذا قلنا: الأمر يتناول المعدومين.

وأما إذا قلنا: «لا يتناولهم» فيحتاج إلى قياس، أو دليل آخر لإلحاق المَوْجُودِ فى هذا الزمان بالموجود فى ذلك الزَّمَانِ.

واختار ابن عقيل الحنبلى: أن الأمر إنما يكون أمرًا حال الفعل، وقبله: إعلام.

وقال صاحب «الإحكام» (١): اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه، سوى شذوذ من أصحابنا، وعلى امتناعه بعد حدوثه، واختلفوا فى جواز تعلقه به فى أول زمن حدوثه، فأثبته أصحابنا، ونفاه المعتزلة. واختار صاحب «الإحكام» مذهب الأشعرى. وقال ابن الحاجب: «التكليف بالفعل فى حال حدوثه قال به الأشعرى(٢)، ومنعه(٣) الإمام والمعتزلة»؛ وميل ابن الحاجب إلى ما اختاره الإمام.

هذا هو الكلام فى مَنْقُولِ أئمة الأصول فى هذه المَسْأَلة، وإذا تأمل المتأمل، لا يخفى عنه القدر المشترك بين منقول الكل، وما انفرد به بعضهم.

تنبيهات:

الأول: اعلم: أن مذهب الأشعرى: انقطاع تعليق الأمر بانقضاء زمن الحدوث [١٣٢/أ].

ومذهب المعتزلة: انقطاع تعليق الأمر أول زمن الحدوث، وفى زمن الحدوث يوافق فى التعليق. فالأشعرى: يثبت التعليق زمن الحدوث، والمعتزلة: ينفونه.

وقيل: زمن الحدوث قولان فى التعليق؛ فالمعتزلة تثبت التعليق قبل زمن الحدوث، والأشعرى ينفيه.

التنبيه الثانى: اعلم: أن قولنا: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع» لا يناقضه قولنا: «الأمر إنما يصير أمرًا حَالَ الحدوث»؛ نعم: الذى يُوهِمُ التناقض قولنا: «المعدوم مأمور فى الأزل»؛ فإنه يناقضه قولنا: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع»: فنقول: ليس كذلك؛ فلا تناقض. وبيانه: هو: أنا إما: أن نفسر قولنا: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع» بعدم العلم، أو نفسره بعدم الحكم:

(١) ينظر الإحكام (١/١٣٧).
(٢) فى «أ»: نافيه الأشعرى.
(٣) فى «أ»: مثبته.

فإن فسرناه بالأول: فانتفاء التناقض ظاهر.

وإن فسرناه بالثاني: فالتناقض مندفع أيضًا؛ وذلك لأنا نقول: إن الخطاب فى الأزل، وتعلقه بالمكلف - موقوف على وجود بعثة الرسل؛ فمعنى قولنا: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع» أى: لا تعلق؛ فلا تَنَاقُضَ أيضًا.

التنبيه الثالث: أنه قد سبق أن المعدوم مأمور بشرط الوجود، وهو يناقض قولنا: «إن الأمر إنما يتحقَّقُ حال حدوث الفعل» ورفع هذا التناقض أن نقول: إن اخترنا: أن الأمر فى الأزل[(١)] إعلام - فلا تناقض. وإن اخترنا: أن خصوص كونه أمرًا حادثًا على ما هو مذهب القلانسى وغيره - فلا تناقض.

وإن لم نختر شيئًا من ذلك، فنقول: الأمر يعرض له سبب تختلف نسبه فيه؛ ففى الأزل: له نسبة بها يصير إلزامًا خاصًّا؛ وهو: أنه إلزام المأمور الفعل الفلانى على تقدير وجوده، واستجماعه شرائط التكليف عند حدوث الفعل، ثم تعرض له نسبة أخرى زمن حال وجود المكلَّف، واستجماعه شرائط التكليف عند حدوث الفعل؛ فيصير أمرًا حينئذ. والفرق بينهما: أنه فى الأزل [١٣٢/ب] كان إلزامًا على تقدير خاص؛ وهو الذى سبق. وأما إذا باشر المكلف الفعل، فقد وقع ذلك التقدير؛ فالأمر الثابت حينئذ أمر محقق؛ لوجود ملزومه، وهو بعينه وخصوصه منتفٍ عن الأزل؛ لأن الثابت فى الأزل ثابت بتقدير وجود المكلف، وحدوث الفعل؛ فهو مغاير لهذا الأمر بالشخص؛ فالمنتفى عن الأزل مغاير للثابت عند حدوث الفعل بالشخص، وإن كانت حقيقة الأمر واحدةً.

فإذا قلنا: إنما يكون أمرًا عند حدوث الفعل، وقبل حدوث الفعل ليس بأمر - [كان ذلك نفيًا لهذا][(٢)] الأمر الخاص عن الأزل، وهو الأمر المقارن للحدوث، ولم يكن أيضًا نفيًا للأمر المطلق؛ فلا تناقض. وربما يدفع بهذا التحقيق التناقض المتوهَّم فى قوله فى مسألة: «تكليف ما لا يطاق»: «الأمر حال[(٣)] الفعل والاستطاعة مع الفعل»؛ ويندفع بأنه إلزام للخصم.

واعلم: أن القاضى عبد الوهاب قال فى «الملخص»: الأوامر ضربان:

أحدهما: دلالة على الحكم، وحث عليه، وترغيب فيه، وهذا الأمر من حقه أن يكون مقدَّمًا على الفعل المأمور به، وألا يقارنه حال وجوده؛ لأنه متى قارنه خرج عن أن يكون دليلاً عليه.

---

(١) فى «أ»: الآن.

(٢) فى «أ»: فإن ذلك يصل بهذا.

(٣) فى «أ»: قبل.

وثانيهما: ما يقارن المأمور به، وهذا ليس بدليل عليه، أي: على المأمور به في تلك الحالة، ولا ترغيب فيه، وإنما هو أمر للفاعل بأن يكون فاعلاً فقط.

فإن قيل: «فكيف يستمر حكم هذا مع قولكم: «إن الأمر المتقدم على وقت الفعل - هو نفس الأمر المتعلق به حال إحداثه»؟!»:

قيل له: نحن - وإن قلنا ذلك - فإنا نقول: حالة تقدمه على المأمور به: يكون دليلاً عليه، وترغيبًا فيه، وحال وجود الفعل المأمور به: يخرج عن ذلك.

فإن قيل: «فيخرج من ذلك وجود الدليل مرة دليلاً، ومرة غير دليل»:

قيل له: نحن لا ننكر ذلك؛ لا بمعنى يرجع إلى تغيير(1) الدليل، لكن تغيير أحوال المدلول؛ لأنه إنما دل عليه [١٣٣/أ] على تلك الحالة؛ وذلك لخروج الخبر عن أن يكون خبرًا عن الموجود، وإذا عدم لتغير حال المخبر عنه لا لتغير الخبر واختلافه. هذا ما قاله صاحب «التلخيص»؛ وهو كلام حسن دافع للتناقض.

التنبيه الرابع: قد تبين مما ذكرناه، ومن نقل عبارات الأئمة واختلافهم: أن الأمر المتقدم هل هو إلزام، أو إعلام بأنه سيصير مأمورًا ؟.

وقد توهَّم بعضهم: أن الإعلام عبارة عن الخبر اللازم للأمر: بأن تاركه يعاقب؛ فلا يحتمل التصديق والتكذيب؛ وهذا فاسد:

أما أولا: فمن حيث النقل. وأما ثانيا: فلأن ذلك الخبر لازم للأمر؛ سواء قلنا: إن الأمر المتقدم إعلام، أو إلزام، وهذا الخبر مختصٌّ بكونه إعلامًا، بل الخبر المذكور بلزومه للإيجاب يمكن تحقيق لزوم مثله؛ قياسًا على الندب والإباحة والتحريم والكراهة.

وأما ثالثا: فإنه لا يتصور وجود خبر لا يحتمل التصديق والتكذيب؛ من حَيْثُ هو خبر؛ لما علم من حد الخبر ورسمه.

وإذ قد أحطت علمًا بهذه التنبيهات، والمذاهب المنقولة في المسألة - فلنشرح الدليل المذكور بما فيه من الخَلَل:

فنقول: الدليل على أن المأمور إنما يكون مأمورًا به حَال حدوث الفعل؛ وهو أنه لو امتنع كونه مأمورًا به حال حدوث الفعل - لامتنع كونه مأمورًا به مطلقًا؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك:

بَيَانُ الملازمة: أنه لو امتنع كونه مأمورًا به حال حدوث الفعل - لامتنع كونه مأمورًا به قبل الفعل؛ فلا يكون مأمورًا به مطلقًا؛ وذلك لأنه لو لم يكن مأمورًا به حال حدوث

(1) في «ب»: تفسير.

الفعل - لم يكن مأمورًا به حال المباشرة؛ فإما أن يكون الفعل قبل الفعل ممكنًا أَوْ لا: فإن لم يكن ممكنًا حينئذ: يلزم ألاَّ يكون مأمورًا به؛ لكونه تكليفًا بالمحال حينئذ، وبطلانه على رأى المعتزلة؛ فلا يكون مأمورًا به قبل الفعل، والتقدير: أنه غير مأمور به حَالَ [١٣٣/ب] الحدوث؛ فلا يكون مأمورًا به مطلقا؛ فقد صَحَّتِ المُلازَمَةُ.

وأما إذا كان الفعل ممكنًا فى تلك الحالة - فنفرضه واقعًا؛ إذ الممكن هو: الذى لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإذا فرض ذلك، كان مأمورًا به حال المُلاَبَسَةِ، والتقدير: أنه غير مأمور به فى تلك الحالة؛ فيلزم اجتماع النقيضين.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: لو لم يكن(١) مأمورًا [به] حال حدوث الفعل، لزم أحد الأمرين؛ وهو: إما ألاَّ يكون مأمورًا به مطلقًا، أو لا يكون مأمورًا به حال الحُدُوث، ولا قبله، [فيلزم] اجتماع النقيضين؛ وكل واحد منهما منتف.

أما ألاَّ يكون مأمورًا به مطلقًا: فبالإجماع؛ لأنه مأمور [به] فى إحدى الحالتين بإجماع المسلمين.

وأما استحالة الثانى: فواضحة غنية عن البيان. ويلزم من انتفاء كل واحد منهما: انتفاء الملزوم؛ وهو امتناع كونه مأمورًا [به] حال الحدوث، أو عدم كونه مأمورًا [به] حال الحدوث؛ فيكون مأمورًا [به] حال الحدوث، وهو المدعى. وهذا هو تحرير الدليل المذكور؛ فإن الترديد الذى ذكره لتقريب الملازمة - لا يلزم منه ألاَّ يكون مأمورًا [به] مطلقًا، وذلك ظاهر؛ فليفهم كما ذكرناه.

واعلم: أن هذا الدَّليل ضعيف؛ وبيان ضعفه هو:

أنا نقول: لم قلت: «إنه إذا انتفى اجتماع النقيضين، يلزم انتفاء الملزوم، وهو: عدم كونه مأمورًا حال الحدوث»؟! وإنما يلزم ذلك: أن لو كان اجتماع النقيضين لازمًا له؛ بل إنما لزم اجتماع النقيضين من المجموع المركب منه، ومن فرض الممكن واقعًا، ويلزم من هذا: ألاَّ يكون المجموع المركب منه، ومن وجود ذلك الممكن فى الواقع، ولا يلزم من ذلك ألاَّ يكون الجزء الأول من المجموع واقعًا؛ وهذا لجواز أن يكون المحال لازمًا للمجموع من حيث هو مجموع، ولا يكون لازمًا لأحد الجزأين بعينه.

فإن قلت: «المُحَالُ لزم من المجموع، ووقوع الممكن لا يلزم منه محال؛ وإلا لما كان ممكنًا؛ فتعين أن يكون المُحَالُ لازمًا من الجزء الأول».

---

(١) فى «أ»: لو كان.

قلنا: لا نسلم هذا؛ لجواز [١٣٤/أ] أن يكون المُحَالُ لازمًا للمجموع من حيث هو مجموع. وهذا منع قوى لا جواب له.

وبه تَبَيَّنَ فَسَادُ قول من قال: السالبة الضرورية تنعكس كنفسها، والممكنات كذلك؛ فافهم ذلك. واعلم: أن كتابى(١) لا يصلح إلا للأفاضل من طلبة العلم، وشرطه: أن يكون متميزًا فى جملة من العلوم، أو ممارسًا لها، أو متأنسًا بها. قال صاحب «التحصيل»: لا امتناع فى تناول الأمر زمن إمكان الفعل، وفرض وقوعه فى ذلك الزمان كان مأمورًا بالفعل قبله، ولا خُلْفَ فيه، ثم ما ذكرتم يقتضى ألاَّ يذم(٢) تارك المأمور به قطعًا؛ وذلك باطل.

بيان اللزوم: امتناع توجه الذم بترك الأمر؛ وهذا كلام حق، وسؤال واقع، لا جَوَابَ له أيضًا. وقد رام بعضهم الجواب عن الإلزام؛ فقال: «زمن المُلابَسَةِ يلزم زمان صفة التعلق؛ لا لأنه شرط التعلق، وانما يلزم نفى العصيان(٣) أن لو كان شرطًا للتعلق»: وهذا ليس بجواب؛ وذلك لاستحالة أن يكون الزمان صفة التعلق، بل لم نجعله أمرًا إلاَّ حين المُلابَسَةِ، فقبل زمن الملابسة ليس بأمر؛ فلا يصدق عليه أنه ترك الأمر؛ وهذا واضح؛ فلا يُذَمُّ أحد بترك الأمر؛ وهو باطل.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّهُ فِى الزَّمَانِ الأَوَّلِ مَأْمُورٌ لاَ بِأَنْ يُوقِعَ الْفِعْلَ فِى عَيْنِ ذَلِكَ الزَّمَانِ؛ بَلْ بِأَنْ يُوقِعَهُ فِى الزَّمَانِ الثَّانِى مِنْهُ».

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أن توجيه هذا السؤال على مقدمة من مقدمات الدليل، وهى المقدمة القائلة: إنه لو كان مأمورًا بالفعل قبل المباشرة(٤): فإما أن يكون ممكنًا، أو ممتنعًا: فإن كان ممتنعًا حينئذ: فلا يجوز التكليف به؛ لكونه تكليفًا بالمُحَال؛ واستحالته عند الخَصْمِ؛ فنقول: الخصم لا يسلم أنه يلزم التكليف بالمحال حينئذ [١٣٤/ب] إنما يلزم ذلك أن لو كان مكلفًا بإيقاع الفعل فى ذلك الزمن، بل هو عندنا مكلف فى هذا الزمن لا بإيقاع الفعل فى هذا الزمان، بل فى هذا الزمان هو مُكَلَّفٌ بأن يوقع الفعل فى الزمن الثانى. هذا هو توجيه المنع على تلك المقدمة، مع بيان سنده.

قال المصنف – رحمه الله –: قُلْتُ: قَوْلُكَ: «إِنَّهُ فِى الزَّمَانِ الأَوَّلِ مَأْمُورٌ بِأَنْ يُوقِعَ

---

(١) فى «ب»: درس.

(٢) فى «أ»: يلزم.

(٣) فى «أ»: النصاب.

(٤) فى «ب»: دون المباشرة قبل المباشرة.

الْفِعْلَ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي»؛ إِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنَ كَوْنَهُ مُوقِعًا لِلْفِعْلِ ، لاَ يَحْصُلُ إلا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي - فَفِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ: لَمْ يَكُنْ مُوقِعًا أَلْبَتَّةَ لِشَيْءٍ، وَلَيْسَ هُنَاكَ إلا نَفْسُ الْقُدْرَةِ؛ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ مَأْمُورًا بِشَيْءٍ.

وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ: أَنَّ كَوْنَهُ مُوقِعًا ، يَحْصُلُ فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ، وَالْفِعْلَ يُوجَدُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي - فَنَقُولُ:

كَوْنُهُ مُوقِعًا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسَ الْقُدْرَةِ، أَوْ أَمْرًا زَائِدًا عَلَيْهَا:

فَإِنْ كَانَ نَفْسَ الْقُدْرَةِ ، لَمْ يَكُنْ لِكَوْنِهِ مُوقِعًا لِلْفِعْلِ مَعْنًى إِلاَّ مَحْضُ كَوْنِهِ قَادِرًا؛ فَيَعُودُ الْقِسْمُ الأَوَّلُ.

وَإِنْ كَانَ أَمْرًا زَائِدًا عَلَيْهَا ، فَحِينَئِذٍ: تَكُونُ الْقُدْرَةُ مُؤَثِّرَةً فِي وُقُوعِ ذَلِكَ الزَّائِدِ فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ، وَالأَمْرُ إِنَّمَا تَوَجَّهَ عَلَيْهِ فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ؛ بِإِيقَاعِ ذَلِكَ الزَّائِدِ، وَذَلِكَ الزَّائِدُ وَاقِعٌ فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ؛ فَالآمِرُ لاَ يَكُونُ آمِرًا بِالشَّيْءِ إِلاَّ حَالَ وُقُوعِهِ لا قَبْلَهُ.

الشرح: اعلم وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن هذا السؤال بأن قال: قولك: بأنه فى الزَّمَانِ الأول مأمور لا بأن يوقع الفعل فيه؛ بل بأن يوقع الفعل فى الزمن الثانى - إن عنيت به: أن كونه موقعًا للفعل لا يحصل إلا فى الزمن الثانى - فليس فى الزمن الأول إلا نفس كونه قادرًا؛ فيمتنع أن يكون مأمورًا بشيء من ذلك الزمن. وبيانه: ما سبق، وهو: أن الفعل فى ذلك الزمن: إما أن يكون ممكنًا أو ممتنعًا: فإن كان ممكنًا: فنفرضه واقعًا؛ فيكون مأمورًا حال الملابسة، وإن لم يكن ممكنا لا يكون مأمورًا به؛ لكونه تكليفًا بالمحال.

وإن عنيت به: أن كونه موقعًا للفعل يحصل فى الزمن الأول، والفعل يحصل فى الزمن الثاني - فنقول: كونه موقعًا للفعل: إما أن يكون نفس القدرة، أو أمرًا زائدًا عليها: فإن كان نفس القدرة: فيعود القسم الأول، وهو: أنه لا يكون مأمورًا بشيء أصلاً؛ إذ لو كان مأمورًا به حينئذ: فإما أن يكون ذلك الفعل ممكنًا أو ممتنعًا... إلى آخره. وأما إذا كان أمرًا زائدًا، والقدرة مؤثرة فيه - فالأمر إذا توجه عليه بإيقاع ذلك الزائد، وهو واقع فى الزمن الأول على هذا التقدير - فلا يكون الأمر أمرًا إلا حال الحدوث. هذا هو شرح هذا الكلام، وتمامه موقوف على أن يقال: «وإن كان المراد معنىً ثالثًا، فلابد من بيانه».

قال المصنف رحمه الله تعالى: احْتَجَّ الخَصْمُ: بِأَنَّ المَأْمُورَ بِالشَّيْءِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَادِرًا عَلَيْهِ، وَلاَ قُدْرَةَ عَلَى الْفِعْلِ حَالَ [١٣٥/أ] وُجُودِ الْفِعْلِ؛ وَإِلاَّ لَكَانَ ذَلِكَ تَحْصِيلاً لِلْحَاصِلِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ. فَعَلِمْنَا: أَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الفِعْلِ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الْفِعْلِ، وَالأَمْرُ لا يَتَنَاوَلُ إِلاَّ الْقَادِرَ، وَالرَّجُلُ لاَ يَصِيرُ مَأْمُورًا بِالفِعْلِ إِلاَّ قَبْلَ وُقُوعِهِ.

وَالْجَوَابُ: الْقُدْرَةُ مَعَ الدَّاعِي مُؤَثِّرَةٌ فِي وُجُودِ الْفِعْلِ، وَمُسْتَلْزِمَةٌ لَهُ، وَلا امْتِنَاعَ فِي كَوْنِ الْمُؤَثِّرِ مُقَارِنًا لِلأَثَرِ؛ كَمَا فِي سَائِرِ الْمُؤَثِّرَاتِ الْمُوجِبَةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام هو معارضة في حكم المسألة، وبيانه أن نقول: ما ذكرت من الدليل الدَّالِّ على أن الفعل إنما يكون مأمورًا به عند حدوثه - معارض بوجه آخر يدل على أن الفعل إنما يكون مأمورًا به قبل حدوثه، وبيانه: أن المأمور بالشيء يجب أن يكون قادرًا على الشيء؛ وإلا يلزم تكليف العاجز؛ وهو محال؛ بناء على استحالة تكليف ما لا يُطَاقُ، ولا قدرة على الفعل حَالَ حدوثه، وإلا لكان ذلك تحصيلا للحاصل؛ وهو محال؛ فإذن: القدرة على الشيء متقدمة على الشيء، ولا أمر إلا للقادر؛ فلا أمر إلا قبل الفعل؛ وهو المدعى.

أجاب المصنف؛ بأن قال: «لا نسلم أن القدرة متقدمة».

وقوله: «وإلا لكان تحصيلا للحاصل».

قلنا: إنه لو لم تكن[١] متقدمة، وكانت مقارنة للفعل، والفعل والقدرة [حصلا] معًا فلا يكون ذلك تحصيلاً للحاصل؛ وهذا لأن القدرة والدَّاعي مؤثران في الفعل على رأي المعتزلة، واستلزامًا على رأي غير المعتزلة؛ فلا امتناع في مقارنة الأثر للمؤثر، ولا اللازم للملزوم؛ كما في سائر الموجبات العقلية؛ كالكسر مع الانكسار، والتألم مع الضرب، وحركة الأصبع مع حركة الخاتم.

خاتمة: اعلم: أَنَّ صاحب «التحصيل»[٢] ذكر للدليل نظمًا آخر قصد به الاختصار؛ فقال: الفعل قبل وقوعه ممتنع، والأمر لا يتناول إلا زمن الإمكان والمثل مندفع؛ لأن وجوب الفعل بالقدرة لا يمنع وقوعه بها.

ومراده: أن وُقُوعَ الفِعْل في حال عدم الفِعْلِ، ممتنع؛ وإلا يلزم الجَمْعُ بين الوجود

---

(١) في «ب»: وهذا لجواز ألا تكون.

(٢) ينظر التحصيل (١/٣٣٢).

والعدم؛ وهو محال، والأمر يتناول زَمَنَ الإمكان لا غير؛ فيلزم أن يكون مأمورًا حال[1] الفعل؛ وهو المدعى. وأما قوله: «المثل مندفع» فمراده أنه لو عورض هذا بالمثل، وقبل [١٣٥/ب] الفعل زمن وجود الفعل ممتنع؛ وإلاَّ لكان إيجادًا للموجود؛ وهو مُحَالٌ، والأمر لا يتناول إلا زمن الإمكان؛ فلزم أن يكون قبل الفعل[2]؛ وهو المدعى. وبَيَانُ اندفاعه: أن نَقولَ: لا نسلم أن الأَمرَ حَالَ الوجود، وتعلق القدرة حال الوجود إيجاد للوجود، وتحصيل الحاصل؛ وهذا لأنَّ القدرة توجب الفعل؛ فلا يمنع ذلك وقوعه بهما معًا فى الزمان.

قال صاحب «التلخيص»: لا شَكَّ أنَّ الأمر يتقدَّمُ، وينشأ منه الدَّاعِى إلى الفعل، وينضمُّ ذلك إلى القدرة المستمرة؛ فيقع الفعل بهما؛ فيتقدم الأمر ضرورة، بل نقول: ما ذكره من أن تكليف الغافل لا يجوز إلا من شرط [فى] فعل المأمور به قَصْدَ الإتيان على وجه الامتثال، والقصد بالفعل على وجه الامتثال؛ فيكون مسبوقًا بالأمر وبالعلم به لا محالة، والقصد: إما مع الفعل، أو قبله؛ فيلزم أن يكون الأمر قبل الفعل. أما قوله فى الزمن الأول: «لو كان أمرنا بفعل، لكان الفعل فى ذلك الزمان: إما أن يكون ممكنًا، أو ممتنعًا»: قلنا: يكون ممكنًا؛ نظرًا إلى ذاته، وغير ممكن؛ بالنظر إلى عَدَمِ انضمام الداعية التَّامَّة إلى القدرة؛ لأن تلك الدَّاعية لا تكون كاملة، ومنضمة إلى القدرة أَوَّل زمن ورود الأمر، بل يتأخر ذلك، ويكون عقيبه. فإذا حصلت الداعية التامة[3] منضمة إلى القدرة الموجودة ، ترتب عليهما الفعل؛ فلذلك يتأخر الفعل. وإذا كان كذلك، لا يستقيم قوله: «كان فى الزمن الأول مأمورًا بما لا قدرة له عليه»؛ لأن القدرة مستمرة فى الزمن الأول والثانى، وامتناع الفعل فى الزمن الأول؛ لانتفاء تلك الدَّاعية، لا لانتفاء تلك القدرة؛ فلا يكون الآمر آمرًا بما لا قدرة له عليه. ثم قوله: «لم يكن فى الزمان الأول موقعًا للفعل ألبتة بشىء، وليس هناك إلا عين القدرة؛ اعترافًا بوجود القدرة فى الزمن الأول، فكيف يستقيم أن يقول: «[١٣٦/أ] كان مأمورًا بما لا قدرة له عليه؟!». هذه أسئلة صاحب «التخليص» أوردها فى كتابه على عادته من غير جَوَابٍ عنها، ونحن نجيب عنها؛ فنقول: قد سَبَقَ أن فى كل مأمور أمرين متغايرين شخصًا، متحدين حقيقة: أحدهما متقدم؛ وهو الموجبُ للداعية، وثانيهما: مقارن للفعل؛ على رأى الأشعرى، وما ذكره المعترض يَدُلُّ على تقدُّم الأَوَّلِ، ولا نزاع فيه، ولا يدل على تقدم الثانى، بل

---

(١) فى «ب»: قبل.

(٢) أى: مأمورًا قبل الفعل.

(٣) فى «أ»: الثانية.

لعل المعترض لم يَتَنَبَّهْ لتحقُّق أمرين فى كل مأمور، بل ربمـا خَفِىَ ذلـك علـى كثـير مـن الناظرين فى علم الأصول. وبما ذكرنا يندفع ما ذكره فـى تكليـف الغـافل... إلى قولـه: «القدرة مستمرة فى الزمان الأول والثانى، وامتناع الفعل فى الزمن الأول؛ لانتفـاء تلـك الداعية، [لا] (١) لانتفاء القدرة؛ فلا يكون الآمر آمرًا بما لا قـدرة لـه عليـه»: قلنـا: هـذا مندفع؛ لأنَّا نقول: الفعل فى ذلك الزمان: إما أن يكون ممتنعًا، أو ممكنًا: فإن كان ممتنعًا: فلا يجوز التكليفُ به؛ لكونه تكليفًا بالمحال مسـتمرًّا؛ سـواء كـان امتنـا ع الفعـل لانتفـاء الداعية، أو لغيره، ولا قدرة على الممتنع؛ سواء كان الامتناع لذاته، أو لغيره. أمـا قولـه: «إن قول المصنف: ليس هناك إلا نفس القدرة»: اعتراف بوجود القدرة؛ فكيـف يسـتقيم أن يقول: «كان مأمورًا بما لا قدرة له عليه». قلنا: لا تناقض؛ لأن فى الأول نفى القـدرة المتعلقة بالمحال، وفى الكلام الثانى: أثبت نفس القدرة؛ فلا تناقض.

قال المصنف رحمه الله تعالى: المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

المأْمُورُ بهِ: إذَا كَانَ مَشْرُوطًا بِشَرْطٍ، فَالآمِرُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عَالِمٍ بِعَدمِ الشَّرْطِ، أَوْ لا يَكُونَ:

أَمَّا الأَوَّلُ: فَكَمَا إِذَا قَالَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «صُمْ غَدًا»؛ فَإِنَّ هَذَا مَشْرُوطٌ بِبَقاءِ الْعَبْدِ غَدًا، وَهُوَ مَجْهُولٌ لِلآمِرِ، فَهَهُنَا الأَمْرُ تَحَقَّقَ فِي الْحَالِ بِشَرْطِ بَقاءِ الْمَأْمُورِ قَادِرًا عَلَى الْفِعْلِ.

وأَمَّا الثَّانى: فَكَمَا إِذَا عَلِمَ اللهُ تَعَالَى: أَنَّ زَيْدًا سَيَمُوتُ غَدًا، فَهَلْ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَهُ بِالصَّوْمِ غَدًا؛ بِشَرْطِ أَنْ يَعِيشَ غَدًا، مَعَ أَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ لاَ يَعِيشُ غَدًا» ؟:

قَطَعَ الْقَاضِى أَبو بَكْرٍ، وَالْغَزَّالِيُّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى بِهِ، وَأَبَاهُ جُمْهُورُ الْمُعْتَزِلَـةِ. حُجَّـةُ الْمُنْكِرِينَ: أَنَّ شَرْطَ الأَمْرِ بَقَاءُ الْمَأْمُورِ؛ فَالْعَالِمُ بِأَنَّ الْمَأْمُورَ لاَ يَبْقَى - عَالِمٌ بِفَـوَاتِ شَـرْطِ الأَمْرِ؛ فَاسْتَحَالَ مَعَ ذَلِكَ حُصُولُ الأَمْرِ.

قَالَ الْمُجَوِّزُونَ: لاَ نِزَاعَ فِى أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ لِلْمَيِّـتِ حَـالَ كَوْنِـهِ مَيِّتـا: «افْعَـلْ»؛ لَكِنْ لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَـالَ فِـى الْحَـالِ، لِمَـنْ يَعْلَـمُ أَنَّـهُ سَـيَمُوتُ غَـدًا: «افْعَـلْ غَـدًا؛ إِنْ عِشْتَ»؛ بَلْ هُوَ جَائِزٌ لِمَا فِيهِ مِنَ الْمَصَالِحِ الْكَثِيرَةِ؛ فَإِنَّ الْمُكَلَّـفَ قَـدْ يُوَطِّنُ النَّفْسَ عَلَـى الامْتِثَالِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ التَّوطِين نَافِعًا لَهُ يَوْمَ الْمَعَادِ، وَنَافِعًا لَهُ فِى الدُّنْيَا؛ لأَنَّـهُ يَنْحَـرِفُ بِـهِ فِى الْحَالِ عَنِ الْفَسَادِ.

---

(١) سقط فى «أ».

وَهَذَا كَمَا أَنَّ السَّيِّدَ قَدْ يَسْتَصْلِحُ عَبْدَهُ بِأَوَامِرَ يُنَجِّزُهَا عَلَيْهِ، مَعَ عَزْمِهِ عَلَى نَسْخِ الأَمْرِ؛ امْتِحَانًا لِلْعَبْدِ، وَقَدْ يَقُولُ الرَّجُلُ لِغَيْرِهِ: «وَكَّلْتُكَ بِبَيْعِ العَبْدِ غَدًا» مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُ سَيَعْزِلُهُ عَنْ ذَلِكَ غَدًا؛ لِمَا أَنَّ غَرَضَهُ مِنْهُ اسْتِمَالَةُ الْوَكِيلِ، أَوِ امْتِحَانُهُ فِي أَمْرِ ذَلِكَ الْعَبْدِ.

وَمَأْخَذُ النِّزَاعِ فِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ:

أَنَّ المُجَوِّزِينَ قَالُوا: الأَمْرُ تَارَةً يَحْسُنُ لِمَصَالِحَ تَنْشَأُ مِنْ نَفْسِ الأَمْرِ، لاَ مِنَ المَأْمُورِ بِهِ، وَتَارَةً: لِمَصَالِحَ تَنْشَأُ مِنَ المَأْمُورِ بِهِ.

وَأَمَّا المَانِعُونَ: فَقَدِ اعْتَقَدُوا أَنَّ الأَمْرَ لاَ يَحْسُنُ إِلاَّ لِمَصْلَحَةٍ تَنْشَأُ مِنَ المَأْمُورِ بِهِ.

وَتَمَامُ تَقْرِيرِهِ سَيَظْهَرُ فِي مَسْأَلَةِ أَنَّهُ يَجُوزُ النَّسْخُ قَبْلَ مُضِيِّ مُدَّةِ الامْتِثَالِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تَعَالَى – أنا ننقلُ أولاً مَذَاهِبَ النَّاس، واختيار أئمة الأصول؛ فنقول: قال إمام الحرمين فى «البرهان» (١): ذهب أصحابنا إلى أن المخاطب إذا خصّ بالخطاب – وهو فى حال اتصال الخطاب به مستجمع لشرائط التكليف به – فهو يعلم كونه مأمورًا به.

وقال الغزالى(٢): ذهب المعتزلة إلى أن المأمور لا يعلم [١٣٦/ب] كونه مأمورًا قبل التمكّن من الامتثال.

وذهب القاضى، وجماعة أهل الحَقِّ: إلى أنه يعلم ذلك. وفى تفهيم حقيقة المسألة غموض، وسبيل كشف الغطاء عنه: أن نقول: إنما يعلم المأمور كونه مأمورًا مهما كان مأمورًا؛ لأن العلم يتبع المعلوم، [وإنما] يكون مأمورًا إذا توجَّه الأمر عليه.

ولا خِلاَفَ فى أنه يتصور أن يأمر السيد عبده، ويقول له: «صم غدًا»؛ فإن هذا أمر محقق ناجز فى الحال، وإن كان مشروطًا ببقاء العبد إلى غدٍ؛ ولكن اتفقت المعتزلة على أن الأمر المقيد بالشرط أمر حاصل ناجز فى الحال؛ لكن بشرط أن يكون تحقق الشرط مجهولاً عند الآمر والمأمور، وأما إذا كان معلومًا فلا.

فإنه لو قال: «صم إن صعدت [إلى] السماء»، أو: «إن عشت ألف سنة» فليس هذا بأمر، أى: هذه الصيغة ليست عبارة عن حقيقة المعنى الذى يقوم بالنفس، ويسمى أمرًا. ولو قال: «صم إن كان العالم مخلوقًا»، أو: «إن كان الله تعالى موجودًا» فهذا أمر، ولكن ليس مقيدًا بالشرط، وليس هذا من الشرط فى شيء؛ فإن الشرط هو الذى يمكن

---

(١) ينظر البرهان (١/ ٢٨٠)، (١٨٨).

(٢) ينظر المستصفى (١٥/٢) وما بعدها.

أن يوجد، ويمكن ألا يوجد، فلما كان العلم بوجود الشرط وعدمه منافيًا لوجود الأمر المقيد بالشرط، زعموا أن الله عالم بعواقب الأمور؛ فالشرط في أمر الله محال، ونحن نسلم أن جهل المأمور شرط، وأما جهل الآمر، فليس بشرط.

فقد تلخص: أن اختيار الغزالي هو ما اختاره القاضي في هذه المسألة.

واعلم: أن مسألتنا هذه ؛ وهي:إذا علم أن زيدًا سيموت غدًا ، فهل يصح أن يقال: إن الله تعالى أمره بالصوم غدًا؛ بشرط أن يعيش غدًا، أم لا ؟: فاختيار الغزالي، والقاضي: الجواز. واختيار المعتزلة، وإمام الحرمين: المنع.

واعلم: أن منشأ الخلاف في «مسألة العلم قبل التمكن من الفعل» الخلاف في مسألتنا هذه، وهو: أنه هل يصح من الله الأمر بالشرط ؟:

فإن قلنا: «يصح ذلك» فيصح أن يعلم العبد أنه مأمور من الله تعالى بشرط البقاء [١٣٧/أ].

وإن قلنا: «لا يصح ذلك» فلا؛ وذلك لأنه توجيه الأمر نحو المكلف بحكم ظاهر البقاء، وهو لا يدرى أنه هل يبقى، أم لا ؟

قال صاحب «الملخَّص» في أصول الفقه؛ وهو القاضي عبد الوهاب المالكي الأشعري: يجوز عندنا، وعند المعتزلة: أن يأمر الآمر ما أمره؛ بشرط أن يبقى إلى وقت الفعل بصفة مَنْ يلزمه التكليف، ويكون ذلك أمرًا له على هذا الشرط، وإن كان لا يعلم في الحال أنه [هل] يبقى إلى وقت الفعل أم لا ؟. وإنما الخلاف في جواز ذلك من الله تعالى: فعندنا: يجوز أن يأمر الله - تعالى - من يعلم أنه لا يبقى وقت الفعل، ويكون ذلك أمرًا بشرط بقائه إلى وقت الفعل على صفة من يصح تكليفه.

وعندهم: لا يكون مأمورًا على وجه، واعتلوا: بالفصل بين الله - تعالى - وبيننا في ذلك؛ بأن قالوا: بأنا لا نصل إلى العلم ببقاء من يأمره، إلا أن الظن منا[1] يقوم مقام العلم؛ فلو قلنا: إنه لا يحسن الأمر منا [إلا] بهذا الشرط، لأدى ذلك إلى أنه لا يحسن الأمر منا للغير، ولا كذلك الباري - تعالى - فإنه يعلم العواقب؛ فلا يحسن من الله أن يقول: أمرتك بشرط أن أبقيك ولا أمنعك؛ لأن علمه بأنه لا يبقيه ويمنعه يوجب قبح أمره. ثم قالوا: ولهذه العلة قلنا: إن الآمر لو حصل له العلم ببقاء من أمره بالفعل؛ بأن يعلمه بذلك - صح أن يكون آمرًا له بشرط؛ لأن حصول ذلك الشرط معلوم له.

---

(١) في «ب»: لنا يقوم.

وقال صاحب «الإحكام»(١): المكلَّف بالفعل أو الترك - هل يعلم كونه مكلَّفًا قبل التمكن [من الامتثال]، أم لا ؟ الذى عليه إجماع الأصوليين: أنه يعلم إذا كان المأمور والآمر جاهلين بعاقبة أمره، ومحل الخلاف: فيما إذا كان الآمر عالما بعاقبة الأمر دون المأمور؛ كأمر الله - تعالى - بالصوم لزيد فى الغَدِ، فأثبت ذلك القاضى أبو بكر، والجمُّ الغفير من الأصوليين. وتابعه [ابن] الحاجب على فهرسة المسألة والاختيار. وأمَّا ما اختاره المصنف من الدَّليل المذكور: فواضح وغنى عن الشرح. واعلم: أنَّ بعض المصنفين من الأصوليين فهرس هذه المسألة كما ذكرها المصنف، وبعضهم ذكر ما ذكره [١٣٧/ب] الغزالى. قال صاحب «التنقيح»: قال أصحابنا: المأمور يعلم كونه مأمورًا قبل التمكن من الامتثال. وقالت المعتزلة: لا يعلم ذلك إلا بعد التمكن؛ وساعدهم الإمام. وحقيقة هذا الخلاف ترجع إلى الشارع فى تحقيق الأمر بالشرط فى حق الله - تعالى - وقد أجمعوا على تصوره فى حق الشاهد، ثم ذكر ما نقلناه عن الغزالى.

خاتمة: اعلم: أن إمام الحرمين لم يفصِّل، ولم يفرق بين الشاهد والغائب، بل أطلق، وقال(٢): ذهب أصحابنا إلى أن المخاطب إذا خص بالخطاب، ووجه الأمر عليه، أو كان مندرجًا مع آخرين تحت عموم الخِطَاب، وهو فى حال اتصال الخطاب مستجمعٌ لشرائط التكليف - فهو يعلم كونه مأمورًا قطعًا.

ونقلوا عن المعتزلة مصيرهم إلى أنه لا يعلم ذلك فى أول وقت توجه الخطاب عليه ما لم يمضِ زمان الإمكان، ومتعلَّقهم فيه: أنه غير عالم ببقاء الإمكان [له] إلى وقت انقراض زمن يسع الفعل المأمور به، والإمكان شرط التكليف، والجاهل بالشرط جاهل بالمشروط.

وسلك القاضى مسلكين: يتضمن أحدهما: التشغيب المحض. وذلك أنه قال: أجمع المسلمون قاطبة قبل أن تظهر المعتزلة هذا الرأى: [على] أن المكلفين على علم بكونهم مأمورين، ومن أبى ذلك، والتزم إطلاق القول بأنه ليس على البسيطة من يعلم كونه مأمورًا - فقد باهت الشريعة وراغم أهل الإجماع.

وهذا الذى ذكره أبو بكر تهويل لا تحصيل وراءه؛ فإن إطلاقات الشرع لا تعرض على ما عليه الحقائق(٣)، وإنما تحمل على [حكم] العرف، والتفاهم الظاهر؛ كإطلاق الشرع إضافة التحريم إلى الخمر، وإنما المحرم شربه. وله مسلك ثان - أى: للقاضى -

---

(١) ينظر الإحكام (١/١٤٣).

(٢) ينظر البرهان (١/٢٨٠).

(٣) فى «ب»: مأخذ الحقائق. وكذا فى البرهان.

وهو: أنه بنى على أصله فى النسخ، وهو: أن الخطاب يثبت، ثم يرتفع بالنسخ؛ فقال مفرِّعًا عليه: إذا توجه الخطاب عليه، وفرض موته أول زمان إدراك الإمكان - فقد تحقَّقَ حكم الخطاب [١٣٨/أ] أولا، ثم انقطع بانقطاع الإمكان. ثم قال إمام الحرمين: هذا كلام فى غاية السقوط؛ فإن الإمكان عنده شرط توجه الخطاب؛ فإذا زال الإمكان، فكيف يتوجه الأمر مع زوال الإمكان؟! هذا هو كلام إمام الحرمين فى هذه المسألة؛ وهو لم يفصل بين خطاب الله - تعالى - وخطاب البشر.

والحق: ما ذكره الغزالى، وغيره.

وكلام إمام الحرمين مَحْمُول على أن المراد به خطاب الله - تعالى - والله أعلم بالصواب.

* * *

الْقِسْمُ الثَّالِثُ فِى النَّوَاهى

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ الأُولَى:

ظَاهِرُ النَّهْيِ التَّحريمُ. وَفِيهِ الْمَذاهِبُ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا فِي أَنَّ الأَمْرَ لِلْوُجُوبِ.

لَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحَشْرُ: ٧]: أَمْرٌ بالاِنْتِهَاء عَنِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ، وَالأَمْرُ لِلْوُجُوبِ؛ فَكَانَ الاِنْتِهَاءُ عَنِ الْمَنْهِيِّ وَاجِبًا، وذَلِكَ هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا: «النَّهْيُ لِلتَّحْرِيمِ»، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن مسائل النهي(١) جاءت في قِسْمِ النواهي أقل

---

(١) النهي خِلافُ الأَمْرِ، يقال: نَهَاهُ يَنْهَاهُ نَهْيًا: كَفَّه، فَانْتَهَى. وَتَنَاهى: كَفَّ، وفعله يائي وَاوي، يقال في اليَائِيِّ: نَهَيْتُهُ، ويقال في الواوي: نَهَوْتُهُ، وفي الكتاب العزيز: ﴿كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ [المائدة: ٧٩]. والنهاية والنُّهية: آخر كل شيء؛ وذلك لأَنَّ آخره يَنْهَاهُ عَنِ التَّمَادِي، فيرتدع. والنَّهْيُ والنِّهْيُ: الموضع الذي له حَاجزٌ؛ كَأَنه ينهى المَاءَ أن يَفِيضَ منه.

ونُهْيَة الوَتِدِ: الفُرضة التي في رأسه تنهى الحَبْلَ أن يَنْسَلِخَ. والنُّهَى: العقل، ويكون واحدًا وجَمْعًا، واحده: نُهْيَةٌ؛ سمي بذلك لأنه ينهى عن القَبِيحِ. ونَاهِيكَ بفلان: كَافِيكَ به.

ويؤخذ مما تَقَدَّمَ أن جميع اشْتِقَاقَاتِ كلمة «نَهَى» تفيد المَنْعَ والحَظْرَ. والنَّهْي في اصْطِلاَحِ الفُقَهَاء والأُصوليين: يعتبر النهي قِسْمًا من أَقْسَامِ الكلام؛ حيث إن الكلام يَنْقَسِمُ إِلَى أَمْرٍ وَنَهْيٍ، وخبر وإِنْشَاء، وَوَعْدٍ ووعيد، وغير ذلك؛ فالنهي أَحَدُ هذه الأقسام. واختلف العُلَمَاءُ في إثبات الكَلامِ النَّفسِيِّ إلى طَائِفَتَيْنِ؛ فطائفة أَثْبَتَتْ كلام النفس، وهم الأَشَاعِرَةُ، ومن لَفَّ لَفَّهُمْ. والطائفة الثانية نَفَتْ تحقق الكَلام النفسي، وهم المُعْتَزِلَةُ، ومن وافقهم. وقد نَحَتْ كُلُّ طائفة - من هَاتَيْنِ - في تَحْدِيدِ النهي مَنْحًى خَاصًّا يُلائِمُ مَذْهَبَهَا من إثبات الكَلامِ النفسي، أو نفيه: فالأشاعرة المُثْبِتُونَ له عَرَّفُوهُ تَارَةً باعتبار حَقِيقَتِهِ الكَلامِيَّةِ، وعَرَّفُوهُ أخرى باللفظ الدال على تلك الحقيقة:

(أ) مذهب الأَشَاعِرَة في تَعْرِيفِ النَّهْيِ بِاعْتِبَارِ حَقِيقَتِهِ الكلامية:

الصحيح - عندهم - في تَعْرِيفِهِ على ما اختاره ابْنُ الحَاجِبِ أنه: «اقْتِضَاءُ كَفٍّ عن فِعْلٍ على جهة الاسْتِعْلاء».

(ب) مَذْهَبُ الأَشَاعِرَةِ في تعريف النَّهْيِ باعتبار أنه لَفْظٌ دَالٌّ على المعنى النفسي، وهذا هو=

منها فى قسم الأوامر؛ والسبب: أن أكثر أحكام الأمر تثبت مقابلاتها فى النهى؛ فلا حاجة إلى التكرُّر والإعادة.

=المناسب لغرض الأصوليين؛ لأَنَّ بَحْثَهُمْ إِنَّما هُوَ عَنِ الأَدِلَّةِ اللفظية السمعية؛ من حيث يوصل العلم بأحوالها العَارِضَةِ لها من عُمُومٍ وخُصُوصٍ، وَإطلاق وتقييد ونحوه إلى القُدْرَةِ على إثبات الأَحْكَامِ الشرعية لأفعال المُكَلَّفِينَ، وَإِنْ كَانَ مرجع الأدلة السَّمْعِيَّةِ إلى الكلام النفسى.

وذَهَبَ القَاضِى أبو بكر البَاقلانِىُّ، وإمامُ الحَرَمَيْنِ، وَالإمَام الغَزَالِىُّ إِلَى أَنَّه: «القول المقتضِى طَاعَةَ المَنْهِىِّ بترك المنهى عنه». وهذا ما اخْتَارَهُ جُمْهُورُ الشافعية.

(ج) مَذْهَبُ الكمال بن الهمام - وَهُو من الأَحْنَافِ - فِى تَعْرِيفِ النَّهْىِ اللفظى. قال الكَمَالُ ما مُحَصَّلُهُ: وهو المختار: مبنى تَعْرِيفِ النهى اللفظى الذى هو غَرَضُ الأُصُولى، أن لطلب الكَفِّ عن الفعل صِيغَةً تَخُصُّهُ، بمعنى أنها لا تستعمل فى غيره على سَبِيلِ الحقيقة، وقد وقع فى هذا خِلافٌ، والصحيح أن له لَفْظًا يَخُصُّهُ. وحاصل تَعْرِيفِ النهى اللفظى: ذكر ما يميز صيغته عن غيرها من الصِّيَغِ، فسميت هذه المميزات حَدًّا. مَذْهَبُ المعتزلة فى تَعْرِيفِ النَّهْىِ: بسبب أن المُعْتَزِلَةَ أنكرت الكَلامَ النَّفْسِىَّ لم يعرفوا النَّهْىَ باعتبار المَعْنَى القائم بالنفس، وأنه اقتضاء الكَفِّ، أو طَلَبُ الكف؛ لأن هذا نَوْعٌ من الكلام النفسى، فعرفوه تَارَةً باعتبار أنه لَفْظٌ، وعَرَّفُوهُ أخرى باعتبار الإرادَةِ المقترنة بالصِّيغَةِ، ومرة ثالثة باعتبار أنه نَفْسُ الإرَادَة. وقد عَرَّفَهُ جُمْهُورُهم باعتبار أنه لَفْظٌ، فقالوا: «هو قَوْلُ القَائِلِ لمن دونه: لا تفعل» أى: قول القائل لفظًا مَوْضُوعًا لطَلَبِ تَرْكِ الفِعْلِ من الفاعل. وأما تعريفهم النَّهْىَ باعتبار ما يقترن بالصِّيغَةِ من الإرَادَةِ، فَقَدْ ذَهَبَتْ طائفة من معتزلة «البصرة» إلى أن النهى صيغة «لا تفعل» بإرادات ثَلاثٍ: إِرَادة وُجُودِ اللَّفْظِ، وَإِرادَةُ دَلالَتِهِ عَلَى النَّهْىِ، وإرادة الامْتِثَالِ؛ أى: ترك المنهى للمنهى عنه. وأما تَعْرِيفُهُم النَّهْىَ باعتبار أنه نَفْسُ الإِرَادَةِ، فقد ذَهَبَ قَوْمٌ إلى أن النهى هو: إِرَادَةُ تَرْكِ الفِعْلِ. ينظر: البرهان لإمام الحرمين ٢٨٣/١، البحر المحيط للزركشى ٤٢٦/٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١٧٤/٢، سلاسل الذهب للزركشى ص ٢٠١، التمهيد للأسنوى ص ٢٩٠، نهاية السول له ٢٩٣/٢، زوائد الأصول له ص ٢٣٨، منهاج العقول للبدخشى ٦٧/٢، التحصيل من المحصول للأرموى ٢٦١/١، المنخول للغزالى ص ١٢٦، المستصفى له ٢٤/٢، حاشية البنانى ٣٩٠/١، الإبهاج لابن السبكى ٦٦/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٩٦/١، المعتمد لأبى الحسين ١٦٨/١، إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباجى ص ٢٢٨، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٢٦٩/٣، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٣٧٤/١، كشف الأسرار للنسفى ١٤٠/١، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٩٥/٢، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود ابن عمر التفتازانى ١٤٩/١، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٦١، شرح المنار لابن ملك ص ٤٤، الموافقات للشاطبى ١٤٤/٣، تقريب الوصول لابن جزى ص ٩٥، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٠٩، شرح الكوكب المنير للفتوحى ص ٣٣٧.

قال إمام الحَرَمَيْن فى «البرهان»[(١)]: النهى من أقسام الكلام القائم بالنفس - وهو: اقتضاء الانكفاف عن المَنْهِيِّ عنه - بمثابة الأمر فى اقتضاء المأمور به، والقول فى صيغة النهى كالقول فى صيغة الأمر. والواقفية على معتقدهم فى الوقف، [إذا قال القائل: «لا تفعل»]؛ والرد عليهم ما سبق.

والمختار الحَقُّ: أن الصيغة المطلقة تقتضى جَزْمَ الاقتضاء فى الانكفاف عن المنهى عنه.

قال صاحب «التلخيص» فى أصول الفقه: «اعلم: أن النهى مُشَارك للأمر فى أكثر أحكامه؛ لأنه أمر بالكف؛ كما أن الأمر اقتضاء للإقدام، وما ذكرنا من أحكام الأوامر مُغْنٍ عن إعادتها، إلا أننا نذكر جُمَلاً: فمن ذلك: أن حد النهى يقتضى حد الأمر، وله صيغة، وهى: «لا تفعل». والنهى بمجرده يفيد التحريم؛ ما لم يقم دليل على أنه للكراهة.

ومن شرط النهى: أن يكون الناهى أعلى من المنهى؛ كما قلنا فى الأمر. وليس من شَرْطِ النهى كَرَاهِيَةُ المَنْهِيِّ[عنه]؛ كما أنه ليس من شرط الأمر إرادة المأمور به. والنهى عن الشىء أمر بضده؛ كما أن الأمر بالشىء نَهْى عن الضد [١٣٨/ب]. والنهى يُفَارِق الأمر فى الدوام والتكرار، ولا يَصِحُّ فيه القَوْلُ بالفَوْرِ والتراخى . هذا ما قاله صاحب «التلخيص» فى كتاب «النَّهْى». وقال فى كتاب «الأوامر» بعد أن نقل مذاهب الناس فى الأمر: «وعند جميعهم أن حكم الأمر فى ذلك حكم النهى، إلاّ ما حكاه بعض أصحاب الشافعى عنه: أنه فرَّق بين الأَمْرِ والنهى؛ فحمل الأمر على الندب، والنهى على التحريم». ومراده بهذا الكلام: أن المَذَاهِبَ المنقولة فى الأمر تأتى ومقابلاتها فى النهى، إلا ما اسْتَثْنَاهُ؛ وهو الذى نقله المصنف؛ يدل عليه قوله: «المذاهب فى النهى هى المذاهب فى الأمر».

قال ابن بَرْهَان: اعلم: أن مسائل النهى تَنْقَسِمُ إلى أقسام: منها ما مضى مثله فى مسائل الأمر؛ كقولنا: «الأمر هل يقتضى الوجوب ؟ وهل له صيغة ؟»ومثل هذا جاء فى النهى، والدليل هو ذلك الدليل، ولا حاجة إلى الإعادة. ومن جملة ذلك: ما هو متفق عليه؛ كما أن النهى: هل يقتضى التكرار والدَّوام ؟ فاستغنينا بالإجماع عن ذكره، واحتجنا إلى ذكر ذلك فى كتاب «الأوامر»؛ لأنه هناك مختلف فيه.

قال صاحب «الإحكام»[(٢)]: لما كان النَّهْى مقابلا للأمر، فكل ما قيل فى هذا الأمر من المراتب والمختار على أصولنا، وأصول المعتزلة - فقد قيل مقابله فى [حد] النهى،

---

(١) ينظر البرهان (٢٨٣/١) (١٩٢).
(٢) ينظر الإحكام (١٧٤/٢).

وهل للنهى صيغة تخصه أم لا؟[(١)] فعلى ما سبق فى الأمر، وأن النهى - وإن تردد بين سَبْعَة مَحَامِلَ، وهى: التحريم، والكراهة، والتحقير؛ كقوله تعالى: ﴿لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾

(١) للنهى صِيَغٌ متعددة نذكر منها:

(١) صِيغَةُ الفِعْلِ المضارع المقترن بـ «لا» النَّاهِيَةِ؛ كقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾ [الإسراء: ٣٤]، وقوله عَزَّ من قائل: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

(٢) صيغة الأمر الدَّالِّ على الكَفِّ؛ مثل قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا البَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله سبحانه: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠].

(٣) استخدام مادة التحريم؛ كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ..﴾ الآية [النساء: ٢٣].

(٤) استخدام لفظ النَّهْي؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ...﴾ الآية [النحل: ٩٠]، وقوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ».

(٥) استخدام صيغة نفى الحل؛ كقوله سبحانه: ﴿لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا﴾ [النساء: ١٩]. وبعد، فقد اتفق العُلَمَاءُ على أن صِيغَةَ النَّهْي: «لا تفعل» ترد لعدة معان، منها:

(١) التحريم؛ كقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلا بِالحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣].

(٢) كَرَاهَةُ التحريم؛ كقوله ﷺ: «لا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ».

(٣) كراهة التنزيه؛ كقوله ﷺ: «لا يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يَبُولُ».

(٤) التحقير؛ كقوله تعالى: ﴿وَلا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾ [طه: ١٣١].

(٥) بيان العَاقِبَةِ؛ كقوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ اللهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢].

(٦) الإِرْشَادُ؛ كقوله سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

(٧) الدعاء؛ كقوله سبحانه: ﴿رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

(٨) التهديد؛ كقول السيد لعبده: «لا تَمْتَثِلْ أَمْرِى».

(٩) التَّيْئِيس؛ كقوله سبحانه: ﴿ لا تَعْتَذِرُوا اليَوْمَ ﴾ [التحريم:٧].

(١٠) الالتماس؛ كقول الصديق لصديقه: «لا تَبْرَحْ مَكَانَكَ».

(١١) التسوية؛ كقوله تعالى: ﴿ فَاصْبِرُوا أَوْ لاَ تَصْبِرُوا ﴾ [الطور: ١٦]. واتفقوا أيضًا على أن الصيغة إذا استعملت فى غير الحُرْمَةِ، والكراهة من المحامل لا تكون حقيقة، فهى إذن مَجَازٌ، فيما عدا طَلَبَ الترك، واقتضاءه، وإنما وقع الخلاف بينهم فى تحديد ما وضعت له هذه الصِّيغَة على سَبِيلِ الحقيقة؛ أهو الحرمة أم الكراهة، أم كلاهما ؟ فتكون مشتركة بينهما اشْتِرَاكًا لفظيًّا ؟ أم القَدر المشترك بينهما، وهو طَلَبُ التَّرْكِ مع الجَزْمِ أو عدمه ؟ فتكون مشتركة بينهما اشْتِرَاكًا مَعْنَوِيًّا، أم متوقف فيه لا يدرى أى المعنيين هو ؟!.

[الحجر: ٨٨]، وبيان العاقبة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا﴾ [إبراهيم: ٤٢]، والدعاء؛ كقولك: «لا تَكِلنا إلىَ أَنْفسنا»، واليأس؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾ [التحريم:٧]؛ والإرشاد؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ [المائدة: ١٠١] -: فهى حقيقة فى طلب الترك واقتضائه، ومجاز فيما عداها، والخلاف فى أكثر مسائله على وزانِ الخلاف فى مقابلاتها من مسائل الأمر، ومأخذها [كمأخذها]. هذا ما نقله صَاحِبُ «الإحكام»، وتابعه ابْنُ الحَاجِبِ.

وأما كون صيغ [١٣٩/أ] النهى متردِّدة بين مَحَامِلَ سبعة. فقد قال ابْنُ الحَاجِبِ(١): الكلام فى صيغة النهى وإثباتها، والخلاف فيها فى النفوذ والوقوف، وفى تناولها الحَظْرَ لا الكراهة، وبالعكس، أو مشتركة، أو موقوفة - كالكلام فى صيغة الأمر، وينسحب حكمها على جميع الأزمان، وحكمها الفور لغة، وفى كون تقدم الوجوب عليها قرينة للحظر. نقل الأستاذ الإجماع، وتوقف الإمام. وإذ قد أحطت علمًا بما نقلناه عن الأئمة فى تمهيد قاعدة النهى - فاعلم: أن المذاهب المنقولة فى الأمر ههنا وهى تسعة: حقيقة فى الوجوب، حقيقة فى الندب، مشترك بينهما، حقيقة فى القدر المشترك بينهما، حقيقة فى واحد معين من الندب أو الوجوب، مجاز فى الآخر؛ ولا يعلم بعينه، حقيقة فى الإباحة، مشترك بين استدعاء الفعل والتهديد؛ الذى هو استدعاء الترك [و] بين الإباحة، وبين اقتضاء الإيجاب، وبين اقتضاء الندب؛ فقد جعلها صاحب هذا المذهب حقيقة فى الكل. نقل هذا الاختيار فى الإباحة صاحب «المعتمد»(٢) والتوقف فى الأمر للندب، والنهى للتحريم؛ وهذا انفرد بنقله صاحب «التلخيص» قال: «حكى بعض أصحاب الشافعى عنه». وَنَقَلَ المُصَنِّفُ فى كتاب «الأوامر» من المذاهب الخمسة: الوجوب، والندب، والاشتراك اللفظى بين الوجوب والنَّدْب، والاشتراك المعنوى(٣) ونقل ههنا آخر، وهو: كون الصيغة مشتركة بين الخمسة، وهى: الإيجاب، والندب، والإباحة، والكراهة، والتحريم. فإذا حملنا قول المصنف: المذاهب فى النهى هى المذاهب فى الأمر على الخمسة - فمقابلاتها فى النَّهْيِ أن يقال: هو: حقيقة فى التحريم، حقيقة فى الكراهة، مشترك بينهما، حقيقة فى القدر المشترك، حقيقة فى واحد لا نعلمه بعينه؛ وهو الوقف. وأما نقل بقية المَذَاهِبِ المنقولة فى الأمر، أو النهى - فليس يوافق فى تحققه نَقْلاً؛ فمن ظفر بصريح النقل، فذلك بنقل مقابلاتها إلى مسألة النهى.

---

(١) ينظر شرح المختصر (٢/٩٥).

(٢) ينظر المعتمد (١/١٨١).

(٣) فى «أ»: اللغوى.

وأما المختار فهو: أن ظَاهِرَ النهى [١٣٩/ب] التحريم.

والدليل عليه: قوله تَعَالَى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]؛ أمر بالانتهاء عن المنهى عنه، والأمر مقتضاه الوجوب.

فإن قيل: «لا نسلم أن الأمر للوجوب. سلمنا ذلك؛ ولكنه يدل على وجوب الحمل، وكلامنا فى الوضع لا فى الحمل. سلمنا ذلك؛ ولكن الدَّعْوَى عامة، والدَّلِيل خَاصٌّ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وذلك فاسد»:

قلنا: قد سَبَقَ الدَّلِيلُ على أن الأمر للوجوب.

وعن الثانى: أن الآية دَلَّتْ على وُجُوبِ الانتهاء عَمَّا نهى الرَّسُولُ ﷺ عنه؛ وذلك هو المُدَّعَى.

وعن الثَّالث: ما سَبَقَ غير مرة من بيان فَسَادِ هذا السُّؤَال. واعلم: أنَّ هذه قاعدة عظيمة؛ وهى أن ظاهر النهى التحريم، والاكتفاء بمثل هذا الدليل فى مثل هذه القاعدة لا يخلو عن نظر؛ فليتأمل ذلك ثمة، والسُّؤال المتوسط أقوى من الجواب، والله تعالى أعلم.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

المَشْهُورُ: أَنَّ النَّهْىَ يُفِيدُ التَّكْرَارَ. وَمِنْهُمْ مَنْ أَبَاهُ، وَهُوَ المُخْتَارُ.

لَنَا: أَنَّ النَّهْىَ قَدْ يُرَادُ مِنهُ التَّكْرَارُ؛ وَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَقَدْ يُرَادُ مِنْهُ المَرَّةُ الْوَاحِدَةُ؛ كَمَا يَقُولُ الطَّبِيبُ لِلْمَرِيضِ الَّذِى شَرِبَ الدَّوَاءَ: «لاَ تَشْرَبِ المَاءَ، وَلا تَأْكُلِ اللَّحْمَ»، أَىْ: فِى هَذِهِ السَّاعَةِ، وَيَقُولُ المُنَجِّمُ: «لاَ تَفْصِدْ، وَلاَ تَخْرُجْ إِلَى الصَّحْرَاءِ»، أَىْ: فِى هَذَا الْيَوْمِ، وَيَقُولُ الْوَالِدُ لِوَلَدِهِ: «لاَ تَلْعَبْ»، أَىْ: فِى هَذَا الْيَوْمِ، وَالاشْتِرَاكُ وَالمَجَازُ خِلاَفُ الأَصْلِ؛ فَوَجَبَ جَعْلُ النَّهْىِ حَقِيقَةً فِى الْقَدْرِ المُشْتَرَكِ.

الثَّانِى: أَنَّه يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «لاَ تَأْكُلِ السَّمَكَ أَبدا»، وَأَنْ يُقَالَ: «لا تَأْكُلِ اللَّحْمَ فِى هَذِهِ السَّاعَةِ، وَأَمَّا فِى السَّاعَةِ الأُخْرَى فَكُلْ»؛ وَالأَوَّلُ لَيْسَ بِتَكْرَارٍ، وَالثَّانِى لَيْسَ بِنَقْضٍ؛ فَثَبَتَ أَنَّ النَّهْىَ لاَ يُفِيدُ التَّكْرَارَ.

الشرح: اعلم – وفقك اللَّهُ تعالى – أنا ننقل مُخْتَارَ أئمة الأُصُولِ فى هذه المسألة؛ فنقول: قال الشيخ أبو إسحاق فى شرحه «اللمع»[1]: قد دللنا على أن الأمر بالشىء

(١) ينظر اللمع (١٣).

هل يقتضى التكرار؛ أو يفيده مرة واحدة؟ على وجهين. وأما النَّهْىُ عن الشىء: فإنه يقتضى التكرار والدوام وَجْهًا وَاحِدًا.

وقال القاضى عبد الوَهَّاب صاحب «الملخص» فى «ملخصه» فى كتاب «الأوامر»: إنَّ من قال: الأمر يقتضى الفِعْلَ مرة واحدة سَوَّى بين الأمر والنهى فى ذلك؛ ونسبه إلى القاضى منا.

وقال - أيضًا - فى كتاب «النواهى»: النهى يفارق الأمر فى الدَّوَامِ والتكرار؛ فقد تحصلنا على نقله بخلاف فى المسألة.

وأما ابن بَرْهَان: فقد قال: «الإجْمَاعُ منعقد؛ على أن النهى يقتضى التَّكْرَارَ»؛ وقد سبق نقلُ كلامه فى تمهيد الباب. قال عبد العزيز الكوفى فى مصنف له فى أصول الفقه:

قال قوم: النهى يقتضى الانتهاء [١٤٠/أ] مرة واحدة؛ كالأمر، وعزاه بعضهم: إلى بعض الأشعرية.

وقال ابن عقيل الحنبلى - رحمه الله -: النهى يقتضى التكرار. وقال أبو بكر الباقلانى - رحمه الله -: لا يقتضيه. ونقل الخلاف فى المسألة صاحب «الإحكام»، وابن الحاجب، واختارا أن النهى يقتضى التَّكْرَارَ. واختيار المصنف مُخَالِفٌ لاختيار أكثر الأَصْحَابِ.

واحتجَّ المصنف: بوجهين، سَبَقَ تقرير أمثالهما فى «باب الأوامر»؛ فلا نعيدهما ههنا.

غير أن بَعْضَ النَّاس اعترض على الوجهين، ولم يتعرض للجواب، وقد وقع لنا الجَوَابُ عنهما؛ فلابد من الاعتراض مع الجَوَابِ؛ فنقول: قال صاحب «التلخيص»: أقول: إن اختياره - ههنا - يناقض ما قرره أن الأمر هل يفيد التكرار ؟ وذلك لأنه قال: النهى يفيد الانتهاء عن المنهى عنه أبدًا؛ حتى قال: يصحُّ أن يكون الأمر يقتضى المرة؛ فيقتضى أن يكون النهى مانعًا من الفعلِ أبدًا فى جميع الأزمان.

وأيضًا: فإنه قال فى مسألة: أن الأمر هل يفيد الفور، أم لا ؟: النهى يفيد التكرار؛ فلا جرم: يوجب الفَوْرَ، والأمر لا يفيد التكرار؛ فلا يفيد الفَوْرَ؛ فحصل التناقض. ثم نقول: «قوله: النهى أطلق حيث أريد التكرار، والنهى أطلق حيث أريد عدم التكرار، فلو جعل مع ذلك حقيقة فى القدر المشترك؛ وهو المنع من الفعل من غير إشعار بالمرة أو بالتكرار - لاندفع الاشتراك والمجاز عن الصيغة؛ لأنها لما أطلقت مرة، وأريد بها التكرار، وأخرى، وأريد بها عدم التكرار - كان الاشتراك أو المجاز لازمًا؛ لأنه إن كان حقيقةً

فيهما، لزم الاشتراك، وإن كان حقيقة في أحدهما، مجازًا فى الآخر - لزم المجاز، بل يكثر[١] الاشتراك إذا جعل حقيقة فى القدر المشترك. فلا وجه لجعل الصيغة دافعًا للاشتراك والمجاز، وهما لا يندفعان.

والوجه الثاني ضعيف؛ لأن الأول توكيد قَطْعًا؛ لاحتمال استعمال الصيغة فى غير الاستغراق، والثاني لا يكون نقضًا، لكن يكون استعمال اللفظ فى معناه المجازى؛ وذلك غالب الوقوع مع القرينة.

ثم نقول: النَّهْىُ عن الشىء يقتضى الامتناع عن المنهى عنه أبدًا، إذا تجردت الصِّيغَةُ عن القرائن؛ لأن هذا هو المُتَبَادِرُ إلى الذهن - أعنى: أفهام أهل العرف - فإن السيد إذا نهى عبده عن فعل[٢]، ثم بعد ذلك: فعل المنهى عنه فى أى وقت كان -: فإنه يعد مخالفًا، ويستحقُّ الزَّجْرَ، وأيضًا: لو كان يفيد مجرد الامتناع، ولا يشعر بالتكرار، ولا بالفور -: لما قبح من العبد أن يأتى بالفعل المنهى عنه عقيب نهيه عنه؛ لأن الامتناع عنه بعد ذلك ممكن، وليس ذلك غير قبيح.

وأيضًا: لو كانت إفادة النهى متصورة على ما ذكره ، لا يبقى حاجة إلى التلفُّظ بصيغة النهى؛ لأن الامتناع مرة أو مرتين أو أكثر - يقع ضروريًّا؛ لأن الإنسان لا يمكنه أن يكون مستديمًا للفعل [طول عمره]، بل لابد من أوقات الترك. بل يجب أن يقال: إن النهى إذا تَجَرَّدَ عن القرائن؛ فإنه يقتضى الامتناع عن إدخال تلك الماهية فى الوجود؛ فلا يتأتى ذلك إلا بالامتناع عن جميع أفرادها، ولا يتأتى ذلك إلا باقتضاء الامتناع جميع الأزمان؛ فإن تخصص بوقت، فذلك للقرينة. هذا اعتراض صاحب «التلخيص»؛ وهو حسن. وقال بعضهم: يعارضه أمور: أحدها: أن المُتَبَادِرَ إلى الذِّهْنِ من النهى التكرار، والمتبادر إلى الذهن عَلاَمَةُ الحقيقة.

وثانيها: أن النهى يعتمد المفاسد، والمفسدة مطلوبة الرفع دائمًا؛ كمن قال: «لا تقرب السُّمَّ»[٣]؛ فإن السُّمَّ إذا شرب فى أى وقت كان ، حصلت المَفْسَدَةُ، ومات الولد.

وثالثها: أن جعلها حقيقة فى التكرار يستلزم مزيد حسن التجوُّز؛ لاستلزام التكرار أصل الترك من غير عكس [١٤١/أ]. هذا مجموع ما أورد على المُصَنِّفِ فى هذا الموضع.

والجَوَابُ عنه: أن نقول: إن ما ذكره فى مسألة الأمر على الفور، ومسألة الأمر

(١) فى «أ»: يكون.

(٢) فى «أ»: عن قول.

(٣) فى «ب»: خشية السُّمِّ.

يقتضى التكرار - بناء على المشهور، وليس ذلك على ما هو اختياره ومذهبه، ويجرى ذلك مجرى الإلزام للخصم المعتقد ذلك؛ فلا تَنَاقُضَ.

وأما قوله: «لا يندفع الاشتراك والمجاز بجعل الصيغة حقيقة فى القدر المشترك، بل هما لازمان أيضًا على قوله: إنه حقيقة فى القَدْرِ المشترك»:

قلنا: لا نسلم أنهما لا يندفعان إذا جعلناه حقيقة فى القدر المشترك، وبيان الاندفاع بتحرير الدليل؛ فنقول: لو جعلنا الصِّيغَةَ حقيقةً فى القَدْرِ المشترك - لا يكون الاشتراك والمجاز لازمين فى جميع استعمال هذه الصور، ولا كذلك إذا لم نجعله حقيقة فى القدر المشترك.

وَبَيانُهُ: أنا لو جعلناه حقيقةً فى القَدْرِ المشترك، كان اللفظ متواطئا؛ فأمكن أن يكون استعماله فى بعض موارد التكرار وحده، لا بإزاء كل وَاحِدٍ من الخصوصيات، بل بإزاء القَدْرِ المشترك الموجود فى كل واحدة من الصورتين؛ فلا يكون استعماله فى هذين الموردين إلا حقيقةً جَزْمًا، و[لا][1] كذلك إذا لم نجعله حقيقةً فى القدر المشترك؛ فإنه يلزم أن يكون استعماله أبدًا فى هذين الموردين: إما حقيقة فيهما؛ فيلزم الاشتراك، أو مجازًا فيهما؛ فيلزم المجاز، أو حقيقة فى أحدهما دون الآخر، ولا سبيل إلى الثالث؛ وهو: أن يكون استعماله فى الموردين بإزاء القَدْرِ المشترك الموجود فى كل واحد من الموردين. فاندفع لزوم الاشتراك والمجاز؛ على ما حَرَّرْنَاهُ.

أما ما أورده على الوَجْهِ الثانى: فمندفع أيضًا؛ لأن التأكيد والمجاز خلافُ الأصل.

وأما قوله: «التّكْرَارُ متبادر إلى الذّهْنِ»:

قلنا: ليس ذلك على الإطلاق؛ بل قد يكون بعض أقسام النّهْيِ؛ كقول القائل: «لا تخالط زيدًا» بأن يكون [١٤١/ب] ذلك على الإطلاق - فممنوع.

وأما قوله: «لو لم يقتض النهى التكرار، والفور - لما قُبِحَ من العبد ارتكاب المنهى عنه عقيب النهى»:

قلنا: نعم؛ ولكن لا نسلّم انتفاء اللازم.

أما قوله: «لو لم يقتض النهى التكرار - لما احتاج إلى التّلَفظِ بالنهى؛ لأن استدامة الفعل على الدوام لا تمكن»:

---

(١) سقط فى «أ».

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنه لا يحتاج إلى التلفُّظِ بالنهى؛ وهذا لأن استدامة الفعل - وإن تعذرت - إلا أن الامتناع لأجل النهى يفيد جَلْبَ الثواب؛ بخلاف الامتناع لأجل تعذر الاستدامة المذكورة، وأما ما ذكره بعد ذلك - فهو تمسك بمعارضة ذكرها المصنف، وأجاب عنها. فذلك هو الجواب. وأما ما ذكره بعضهم: فمندفع أيضًا؛ وذلك لأن الأَوَّلَ هو الذى أَوْرَدَهُ صاحب «التلخيص»، وقد أَجَبْنَا عنه. وأَمَّا الثَّانى منه: فجوابه: أَنَّا لا نسلِّمُ أن النهى يَدُلُّ على أن المنهى [عنه] مفسدة دائمًا؛ [فـ] قد تكون مفسدة فى وقت دون وقت؛ ولهذا صح النسخ.

وأما الثالث: فإنما يلزم أن لو كان بينهما مُلاَزَمَةٌ ذهنيَّة، وذلك ممنوع. فاندفعت الإشكالات بأسرها، والله الموفق.

قال المصنف رحمه الله: احْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِأُمُورٍ: أَحَدُهَا: أَنَّ قَوْلَهُ: «لاَ تَضْرِبْ» يَقْتَضِى امْتِنَاعَ الْمُكَلَّفِ مِنْ إِدْخَالِ مَاهِيَّةِ الضَّرْبِ فِى الْوُجُود، وَالاِمْتِنَاعُ مِنْ إِدْخَالِ هَذِهِ الْمَاهِيَّةِ فِى الْوُجُودِ؛ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ إِذَا امْتَنَعَ مِنْ إِدْخَالِ كُلِّ أَفْرَادِهَا فِى الْوُجُودِ؛ إِذْ لَوْ أَدْخَلَ فَرْدًا مِنْ أَفْرَادِهَا فِى الْوُجُودِ، وَذَلِكَ الْفَرْدُ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْمَاهِيَّةِ - فَحِينَئِذٍ: يَكُونُ قَدْ أَدْخَلَ تِلْكَ الْمَاهِيَّةَ فِى الْوُجُودِ، وَذَلِكَ يُنَافِى قَوْلَنَا: «إِنَّهُ امْتَنَعَ مِنْ إِدْخَالِ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ فِى الْوُجُودِ».

وَثَانِيهَا: أَنَّ قَوْلَهُ: «لاَ تَضْرِبْ»: يُعَدُّ - فِى عُرْفِ اللُّغَةِ - مُنَاقِضًا لِقَوْلِهِ: «اضْرِبْ»؛ لأَنَّ تَمَامَ قَوْلِنَا: «اضْرِبْ» حَاصِلٌ فِى قَوْلِنَا: «لاَ تَضْرِبَ» مَعَ زِيَادَة حَرْفِ النَّهْيِ؛ لَكِنَّ قَوْلَنَا: «اضْرِبْ» يُفِيدُ طَلَبَ الضَّرْبِ مَرَّةً وَاحِدَةً، فَلَوْ كَانَ قَوْلُنَا: «لا تَضْرِبْ» يُفِيدُ الانْتِهَاءَ أَيْضًا مَرَّةً وَاحِدَةً - لَمَا تَنَاقَضَا؛ لأَنَّ النَّفْىَ وَالإِثْبَاتَ فِى وَقْتَيْنِ لاَ يَتَنَاقَضَانِ، فَلَمَّا كَانَ مَفْهُومُ النَّهْيِ مُنَاقِضًا لِمَفْهُومِ الأَمْرِ؛ وَجَبَ أَنْ يَتَنَاوَلَ النَّهْيُ كُلَّ الأَوْقَاتِ؛ حَتَّى تَتَحَقَّقَ الْمُنَافَاةُ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ قَوْلَهُ: «لاَ تَضْرِبْ» لاَ يَمْتَنِعُ حَمْلُهُ عَلَى التَّكْرَارِ، وَقَدْ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى حَمْلِهِ عَلَى التَّكْرَارِ؛ فَوَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَيْهِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لاَ يَمْتَنِعُ حَمْلُهُ عَلَى التَّكْرَارِ»؛ لأَنَّ كَوْنَ الإِنْسَانِ مُمْتَنِعًا عَنْ فِعْلِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ أَبَدًا - مُمْكِنٌ، وَلاَ عُسْرَ فِيهِ. وَأَمَّا أَنَّ الدَّلِيلَ دَلَّ عَلَيْهِ؛ فَلأَنَّهُ لَيْسَ فِى الصِّيغَةِ دَلاَلَةٌ عَلَى وَقْتٍ دُونَ وَقْتٍ؛ فَوَجَبَ الْحَمْلُ عَلَى الْكُلِّ؛ دَفْعًا لِلإِجْمَالِ؛ بِخِلاَفِ الأَمْرِ؛ فَإِنَّهُ

يَمْتَنِعُ حَمْلُهُ عَلَى التَّكْرَارِ؛ لإِفْضَائِهِ إِلَى المَشَقَّةِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّهُ لاَ نِزَاعَ فِي أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي امْتِنَاعَ المُكَلَّفِ عَنْ إِدْخَالِ تِلْكَ المَاهِيَّةِ فِي الْوُجُودِ؛ وَلَكِنَّ الامْتِنَاعَ عَنْ إِدْخَالِ تِلْكَ المَاهِيَّةِ فِي الْوُجُودِ - قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الامْتِنَاعِ عَنْهُ دَائِمًا، وَبَيْنَ الامْتِنَاعِ عَنْهُ لاَ دَائِمًا؛ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ.

وَاللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الْقَدْرِ المُشْتَرَكِ - لاَ دَلاَلَةَ لَهُ عَلَى مَا بِهِ يَمْتَازُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ عَنِ الثَّانِي؛ فَإِذَنْ: لا دَلاَلَةَ فِي هَذَا اللَّفْظ عَلَى الدَّوَامِ أَلْبَتَّةَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّكَ إِنْ أَردت بقَوْلِكَ: «إِنَّ الأَمْرَ وَالنَّهْيَ دَلاَّ عَلَى مَفْهُومَيْنِ مُتَنَاقِضَيْنِ»: أَنَّ هَذَا يَدُلُّ عَلَى الإِثْبَاتِ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ -: فَهَذَا مُسَلَّمٌ؛ وَلَكِنَّ مُجَرَّدَ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ لاَ يَتَنَافَيَان، إلاَّ بشَرْطِ اتِّحَادِ الْوَقْتِ؛ فَإِنَّ قَوْلَكَ: «زَيْدٌ قَائِمٌ، زَيْدٌ لَيْس بقَائِم» لاَ يَتَنَاقَضَان؛ لأَنَّهُ مَتَى صَدَقَ الإِثْبَاتُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ فَقَدْ صَدَقَ الإِثْبَاتُ، وَمَتَى صَدَقَ النَّفْيُ فِي وَقْتٍ آخرَ فَقَدْ صَدَقَ النَّفْيُ.

وَمَعْلُومٌ: أَنَّ الإِثْبَاتَ فِي وَقْتٍ لاَ يُنَافِي النَّفْيَ فِي وَقْتٍ آخَرَ؛ فَمُطْلَقُ الإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ وَجَبَ أَلاَّ يَتَنَاقَضَا أَلْبَتَّةَ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ النَّهْيَ لاَ دَلاَلَةَ فِيهِ إِلاَّ عَلَى مُسَمَّى الامْتِنَاعِ، فَحَيْثُ تَحَقَّقَ هَذَا المُسَمَّى -: فَقَدْ وَقَعَ الْخُرُوجُ عَنْ عُهْدَةِ التَّكْلِيفِ.

الشرح: اعلم: أن هذه الأمور ظاهرة غنية عن الشرح، وقد تكرر ذكرها فيما سَبَقَ من المَبَاحِثِ؛ فلا حاجة إلى الإعادة؛ إلا أنه لابد من التنبيه على أمرين[1]:

أحدهما: أن قوله: «لا تضرب» نقيض لقولنا: «اضرب»؛ لأن تمام قولنا: «اضرب» موجود فى قولنا: «لا تضرب» مع زيادة حرف النهى، وليس المراد بقوله: «تمام قولنا: «اضرب» موجود فى قولنا: «لا تضرب» إلا الحروف الأصلية، وهى: الضَّاد والراء والباء لا غير. واعلم: أن كلمة «لا» فى قوله: «لا تضرب» للنهى، وهكذا وجدته فى بعض النسخ، وأما أنها للنفى فلا.

وأما الوجه الثالث من المعارضة: فهو دليل [١٤٢/أ] على وجوب الحَمْلِ لا على الوضع. وأما الأجوبة: فواضحة، وتوجيه الجواب عن الوجه الثَّالث: منع الإجمال لو لم يحمل على التكرار؛ لدلالة اللَّفظ على القدر المشترك بين الامتناعين؛ فلا إجمال، والله أعلم بالصَّواب.

---

(١) لم يذكر الشارح عليه رحمة الله الأمر الثاني.

قال المصنف رحمه الله: تَنْبِيه،إِنْ قُلْنَا: إِنَّ النَّهْيَ يُفِيدُ التَّكْرَارَ فَهُوَ يُفِيدُ الْفَوْرَ؛ لاَ مَحَالَةَ؛ وَإِلاَّ فَلا.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل الكلام فى نَقْل أقاويل العلماء فى هذه المسألة؛ فنقول: قال الشيخ أبو إِسْحَاقَ الشيرازى: النهى يقتضى الكَفَّ على الفَوْرِ.

وقال صاحب «المعتمد»: مطلق الأمر لا يقتضى التأبيد، ومطلق النَّهْيِ يقتضى ذلك؛ ولهذا صَحَّ النظر فى الأمر؛ على أنه يقتضى التعجيل، و لم يصح ذلك فى النهى. وقال فيه صاحب «الملخص»: النهى يفارق الأمر فى باب الدوام؛ وكذلك لا يصح فيه القول بالفَوْرِ والتراخى.

وقال ابن عقيل: النهى عندنا يقتضى الفور؛ خلافًا لأبى بكر الباقلانى.

وقال ابن الحاجب: حكم النهى الفور لغة. وقال المصنف: إن قلنا: النهى يقتضى التكرار، فهو يقتضى الفور، وإن قلنا: لا يقتضى التكرار، فلا يقتضى الفور. واعلم: أن هذا البناء ليس بوَاضِحٍ؛ وقد منعه صاحب «التلخيص». أما بناء الفور على وجوب التكرار - فظاهر، وأَمَّا بناء عَدَمِ الفَورِ على عدم اقتضائه التكرار - فليس بواضح؛ وهذا الجواز ألاَّ يقتضى التكرار، ويقتضى الفور.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

الشَّيْءُ الوَاحِدُ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورا بِهِ مَنْهِيًّا عَنْهُ مَعًا.

وَالفُقَهَاءُ قَالُوا: يَجُوزُ ذَلِكَ؛ إِذَا كَانَ لِلشَّيْءِ وَجْهَانِ.

لَنَا أَنَّ المَأْمُورَ بِهِ هُوَ: الَّذِى طُلِبَ تَحْصِيلُهُ مِنَ المُكَلَّفِ، وَأَقَلُّ مَرَاتِبِهِ: رَفْعُ الْحَرَجِ عَنِ الْفِعْلِ، وَالْمَنْهِيُّ عَنْهُ هُوَ: الَّذِى لَمْ يُرْفَعِ الْحَرَجُ عَنْ فِعْلِهِ؛ فَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُمْتَنِعٌ؛ إِلاَّ عَلَى الْقَوْلِ بِتَكْلِيفِ مَا لاَ يُطَاقُ.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا الامْتِنَاعُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِى الشَّيْءِ الْوَاحِدِ، مِنَ الْوَجْهِ الْوَاحِدِ:

أَمَّا الشَّيْءُ ذُو الْوَجْهَيْنِ، فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا بِهِ؛ نَظَرًا إِلَى أَحَدِ وَجْهَيْهِ مَنْهِيًّا عَنْهُ؛ نَظَرًا إِلَى الْوَجْهِ الآخَرِ؟! وَهَذَا كَالصَّلاةِ فِى الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ؛ فَإِنَّ لَهَا جِهَتَيْنِ: كَوْنُهَا صَلاةً، وَكَوْنُهَا غَصْبًا، وَالْغَصْبُ مَعْقُولٌ دُونَ الصَّلاةِ، وَبِالْعَكْسِ؛ فَلاَ جَرَم: صَحَّ

تَعَلُّقُ الأَمْرِ بهَا؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا صَلاةٌ وَتَعَلُّقُ النَّهْيِ بهَا؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا غَصْبٌ؛ لأَنَّ السَّيِّدَ، لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: «خِطْ هَذَا الثَّوْبَ، وَلاَ تَدْخُلْ هَذِهِ الدَّارَ» فَإِذَا خَاطَ الثَّوْبَ، وَدَخَلَ الدَّارَ - حَسُنَ مِنَ السَّيِّدِ أَنْ يَضْرِبَهُ، وَيُكْرِمَهُ، وَيَقُولُ: أَطَاعَ فِي أَحَدِهِمَا، وَعَصَى فِي الآخَرِ، فَكَذَا مَا نَحْنُ فِيهِ؛ فَإِنَّ هَذِهِ الصَّلاةَ، وَإِنْ كَانَتْ فِعْلاً وَاحِدًا وَلَكِنَّهَا تَضَمَّنَتْ تَحْصِيلَ أَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَطْلُوبٌ، وَالآخَرُ مَنْهِيٌّ عَنْهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِوَجْهٍ آخَرَ، وَهُوَ: أَنَّ الصَّلاةَ - فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ - صَلاةٌ، وَالصَّلاةُ مَأْمُورٌ بهَا؛ فَالصَّلاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ مَأْمُورٌ بهَا:

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الصَّلاةَ - فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ - صَلاةٌ»؛ لأَنَّ الصَّلاةَ - فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ - صَلاةٌ مُكَيَّفَةٌ، وَالصَّلاةُ الْمُكَيَّفَةُ صَلاةٌ مَعَ كَيْفِيَّةٍ؛ فَيَكُونُ مُسَمَّى الصَّلاةِ حَاصِلاً.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الصَّلاةَ مَأْمُورٌ بهَا»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٤٣ - ٨٣ - ١١٠].

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى: أنا ننقل كلام الأئمة ومختارهم فى هذه المسألة؛ فنقول:

قال إمام الحرمين فى «البرهان» [١]: الذى صار إليه جماهير الفقهاء: أن الصلاة فى الدَّارِ المغصوبة[٢] مجزئة صحيحة.

---

(١) ينظر البرهان (١/٢٨٤).

(٢) والضابط الذى يعمُّ ذلك هو: أن يَأْمُرَ الشَّارِعُ بِشَيْءٍ، أو يأذن فيه على الإطلاق، ثم ينهى عن أمْرٍ آخر مُقَارن له ممكن الانْفِكَاكِ، أو ينهى عن نفس المأمور به، ويقوم الدَّلِيلُ على أن النَّهْيَ لمقارن له مُمْكن الانْفِكَاكِ، وذلك فيه ثلاثة مذاهب: الأول: أن هذه الصَّلاة لا تَجُوزُ، ولا يسقط الطَّلَبُ بها، ولا عندها، بل هى محرمة. صرح بهذا الجُبَّائِى وابنه، والإمام أحمد، وأَهْلُ الظاهر، والزيدية، وقيل: إنه رواية عن مالك.
الثانى - ويُعْزَى للقاضى أبى بَكْرٍ -: وهو يُوَافِقُ القَوْلَ الأَوَّلَ فى عَدَمِ صحتها، وعدم سقوط الطلب بها، ويخالفه بأن الطَّلَبَ يَسْقُطُ عندها وإن لم تكن صحيحة.
الثالث: وهو لجُمْهُورِ العُلَمَاءِ من الحنفية، والشَّافِعِيَّةِ، والمالكية، وغيرهم، وهو صحة هذه الصلاة، وسقوط الطَّلَبِ، وصحة توجه الأَمْرِ، والنهى معًا إليها باعْتِبَارِ الجهتين، فهذا الفعل الذى قد أتى به المُصَلِّى فى أَرْضِ الغَيْرِ، بغير إِذْنِهِ مأمور به باعتبار كونه صلاة يتقرب بها إلى الله تعالى، ومنهى عنه من جِهَةِ كَوْنِهِ غَصبًا ومُكثًا فى أرض الغَيْرِ بغَيْرِ إذنه.

وذهب أبو هاشم، وأتباعه: إلى أنها فاسدة [١٤٢/ب] غير مجزئة، والأمر بالصَّلاة مستمر على من أتى بصورة الصَّلاة فى الدَّار المغصوبة، وعزى ذلك إلى طوائف من سلف الفقهاء. وقيل: إنه رواية عن مالك، رحمه الله.

قال القاضى أبو بكر: ليست الصَّلاة المقامة فى الدَّار المغصوبة طاعة، ولكن الأمر بالصَّلاة يرتفع بها، وينقطع. واختار إمام الحرمين صحتها، وكذلك الغزالى - رحمهما الله - واختار أيضًا أن المسألة قطعية لا اجتهادية، وأن المصيب فيها واحد.

وقال: ذهب أحمد بن حنبل - رحمه الله - إلى بُطْلان هذه الصلاة، وبطلان كل عقد منهى عنه؛ حتى البيع وقت النداء يوم الجمعة. ثم قال: الإجماع حجة عليه، فإن أنكره، فيلزمه ما هو أظهر منه، وهو: أنه لا تحل امرأة زوجُها فى ذمته دانق ظلم، بل ولا يصح بيعه وصلاته[1] وتصرفاته، وأنه لا يحصل التحليل بوطء من هذا حاله؛ لأنه عصى بترك رد المظلمة، ولم يتركها إلا بتزويجه وبيعه وصلاته وجميع تصرفاته، ويؤدى ذلك إلى تحريم أكثر النساء، وتفويت أكثر الأملاك؛ وذلك خرق للإجماع قطعًا؛ وذلك مما لا سبيل إليه. وقال صاحب «المعتمد»[2] فى شرحه «العمد»: ذهب جمهور الفقهاء: إلى إن الصلاة فى الدار المغصوبة صحيحة مجزئة؛ [مسقطة للفرض]؛ وإليه ذهب أبو إسحاق النظام. وقال الشيخان وأبو هاشم وأهل الظاهر والزيدية: إنها غير مجزئة، ويجب إعادتها.

وقال ابن بَرْهَان فى «الأوسط»: الذى عليه كافة العلماء: أن الصَّلاَةَ فى الدار المغصوبة صحيحة، ويسقط الوجوب بها.

ونقل عن أبى هاشم الجُبَّائى، وداود، وأهل الظاهر، وعن أحمد بن حنبل فى رواية: أنها صحيحة[3]، ويسقط بها الوجوب.

ونقل عن القاضى: أنها معصية، ويسقط الفَرْضُ عندها لا بها. ومثلها: الخلاف فى الثوب المغصوب، والمال المغصوب، والإناء المغصوب إذا تطهر منه؛ وكذلك الزكاة إذا كانت بمكيال مغصوب، أو ميزان مغصوب، أو حج على جَمَلٍ مغصوب، أو صلى وعليه ديون يماطل [١٤٣/أ] بها[4] وقيل: الخلاف فى الثوب من الحرير. وقيل: الإجماع

---

(١) فى «ب»: ووكالاته.

(٢) ينظر المعتمد (١/١٨١).

(٣) فى «أ»: لا تصح.

(٤) ينظر البرهان (١/٢٨٦).

فى صلاة الجمعة فى البيعة المغصوبة - على صحتها، ثم نقل الخلاف فيها عن بعضهم.

قال صاحب «الإحكام» (١): ذهب الجبائى، وابنه، وأحمد بن حنبل، وأهل الظاهر، والزيدية، وقيل: هو رواية عن مالك: إلى أن الصلاة فى الدار المَغْصُوبة غير صحيحة، ولا يسقط بها الفَرْضُ ولا عندها، ولا هى واجبة، ووافقهم القاضى أبو بكر، إلا فى سقوط الفرض عندها لا بها. ثم قال: والحق فى ذلك: ما قاله الأصحاب. ووافقه ابن الحاجب، وزاد؛ فقال: «وذهب أكثر المتكلمين، والجُبَّائى، وأحمد: إلى أنها لا تصح، ولا يسقط بها الفَرْضُ». واختار المصنف: عدم صحتها، ووافقه ممن اختصر «المحصول»: صاحب «الحاصل» دون صاحب «التنقيح»، وأما صاحب «التنقيحات» فقد اختار عدم الصحة، وقال: «ذهب القاضى والمتكلمون كلهم إلى أنها غير صحيحة»؛ ونقله عن كل المتكلمين سهو منه، أو جهل بمذاهبهم. هذا هو الكلام فى نقل أقاويل علماء الأصول، ومختارهم فى المسألة، بقى الكلام فى شرح المتن؛ فلنقدم عليه مقدمات.

الأولى: اعلم بأن الواحد مقول على أمور:

أحدها: الجنس الواحد الصَّادق على أنواع مختلفة، يقال له: الواحد بالجنس؛ كالحيوان، والجسم النامى.

وثانيها: النوع الواحد؛ كالإنسان، والفرس، وغيرهما، يقال له: الواحد بالنوع.

وثالثها: الصنف الواحد؛ كالهندى، والرومى، يقال له: الواحد بالصنف.

ورابعها: الشخص من الصنف، يقال له: الواحد بالشخص؛ كزيد، وعمرو.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن الجنس الواحد يختلف حكمه؛ وذلك بسبب اختلاف أنواعه، ويكفى فى ذلك مقارنة الواحد بالجنس لفصول مختلفة، وكذا الواحد بالنوع يختلف حكمه بسبب اختلاف أصنافه، ويكفى فى ذلك الاختلاف عما يتميز به صِنْف عن [١٤٣/ب] صنف.

وبالجُمْلَةِ: يصدق على بعض الأنواع ما يكذب على البعض؛ وكذلك يصدق على بعض الأصناف ما يكذب على الآخر؛ فيجوز أن يكون الواحد بالجنس مأمورًا به، منهيًّا عنه، ويعود ذلك إلى أنواعه، وكذلك الواحد بالنوع، ويعود ذلك إلى أصنافه؛ بمعنى أنه يكون بعض أصنافه مأمورًا به، وبعض أصنافه منهيًّا عنه.

وأما الواحد بالشخص: فيستحيل أن يكون مأمورًا به منهيًّا عنه فى حالة واحدة؛ وذلك معلوم بالضرورة.

---

(١) ينظر الإحكام (١/١٠٧).

الثَّانية: اعلم: أن الواجب ظهرًا هو فرد من نوع، لا بخصوص ذلك الفرد، بل لوجود النوع الواجب فى ضمن الفَرْدِ. والدليل عليه: أن كل فرد من أفراد الموجبة ظهرًا الواقع فى نفس الظهر إنما يتشخَّصُ بعوارض مخصوصة؛ كزمان مخصوص، ومكان مخصوص، وفاعل مخصوص، ولا توجد تلك العَوَارِضُ المخصوصة فى غير ذلك الفرد، مع اشتراك الجميع فى كونها صلاة ظهرًا واجبة واقعة فى الوقت المسمى ظهرًا؛ فإذن: لا يدخل فى مفهوم الواجب ظهرًا خصوصُ مكان أصلا.

الثالثة: إن عرض عام بالنوع قد يكون لازمًا لِفَرْدٍ من النوع، وكذلك لازم صنف يكون عرضًا عامًّا بالنوع: مثال الأول: سواد الشخص الواحد الذى ما فارقه من أول عمره إلى آخره. مثال الثانى: سواد الحبشى؛ فإنه لازم له؛ وهو عرض عام للنوع.

وإذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم: أن الواحد بالنوع يجوز أن يكون بعض أفراده مأمورًا به، وبعض أفراده منهيًّا عنه؛ كالسُّجود لله - تعالى - والسجود للصنم؛ خلافًا لبعض المعتزلة. والدليل عليه: المقدمة الأولى من المقدمات. وأما الواحد بالشَّخْصِ، فهى مسألة «المحصول».

فقال: الشىء الواحد - أى: بالشخص - لا يجوز أن يكون مأمورًا به، منهيًّا عنه معًا.

والفقهاء قالوا: بجوازه، إذا كان للشىء الواحد وَجْهَان.

فالحاصل: أن الواحد بالشخص إذا كان ذا وَجْهٍ واحد، فليس ذلك [١٤٤/أ] بمختلف فيه؛ فإنه لا يَجُوزُ التكليف بالأمر والنهى به، إلا على القَوْل بتكليف ما لا يُطَاقُ. وأما إذا كان الشىء الوَاحِدُ له وَجْهَان؛ كالصَّلاة فى الدَّار المَغْصُوبةِ فإنه مأمور بها من حيث هى صلاة، مَنْهِيٌّ عنها من حَيْثُ هى غصب؛ فهذه الصورة اختلف الفقهاء والأصوليون فيها على ما نقلناه، فأطلق المصنف الكلام أوَّلا؛ فقال: «الشىء الواحد لا يكون مأمورًا به منهيًّا عنه، وإلا يلزم التَّكليفُ بالمُحَالِ»؛ ووجهه ظاهر، ثم قال موردًا على السؤال نفسه:

فإن قيل: «لا نسلم امتناع ذلك على الإطلاق؛ بل إنما يلزم ذلك فى الفعل، إذا كان واحدًا من جميع الوجوه.

وأما إذا كان الفعل له وجهان فيجوز تعلق الأمر بأحد الوجهين، وتعلق النهى بالوجه الآخر؛ وهذا كالصَّلاة فى الدار المَغْصُوبة؛ فإنها مأمور بها من حيث هى صلاة،

منهى عنها من حيث هى غصب، ولا استحالة فيه، وإنما الاستحالة فى الفعل الواحد من جميع الوجوه؛ فإنه يستحيل تعلق الأمر والنهى به، وصار ما نحن فيه كما إذا أمر عبده بخياطة الثوب، وعدم دخوله الدَّار؛ فخاط الثوب، ودخل الدار؛ فله أن يثيبه ويشكره على الأول، ويعاقبه ويذمه على الثاني. ثم نقول: معارض بوجه واحد؛ وهو أنه أتى بالصلاة المأمور بها؛ فوجب أن يخرج عن العُهْدَةِ، أما أنه أتى بالصلاة المأمور بها وذلك لأنه أتى بالصلاة ظهرًا مثلاً فى الدَّار المغصوبة؛ لأنا نفرض الكلام فى ذلك، والآتى بالصَّلاة فى الدَّارِ المغصوبة آتٍ بالصَّلاة؛ ضرورة استلزام المقيد المطلق، والمأتيّ به مأمور به؛ لقوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ [البقرة: ٤٣].

وجه الاستدلال: أن لفظ الصلاة مفرد مُحَلَّى بالألف واللام؛ وهو للعموم؛ على ما سبق؛ فيلزم أن يكون مأمورًا بها؛ لكونها فردًا من أفراد المأمور به؛ فيكون واجبًا؛ فثبت أنه آتٍ بالمأمور به، والإتيان [١٤٤/ب] بالمأمور به مُوجِبٌ للخروج عن عهدة المأمور به.

قال المصنف رحمه الله: وَالْجَوَابُ: أَنَّ الَّذِى نَدَّعِيهِ فِى هذَا المَقَامِ: أَنَّ الأَمْرَ بِالشَّيءِ الْوَاحِدِ، وَالنَّهْىَ عَنْهُ مِنْ جهَةٍ وَاحِدَةٍ - يُوجِبُ التَّكْلِيفَ بِالمُحَالِ.

ثُمَّ إِنْ جَوَّزْنَا التَّكْلِيفَ بِالمُحَالِ جَوَّزْنَا الأَمْرَ بِالشَّيْءِ الْوَاحِدِ وَالنَّهْىَ عَنْهُ؛ مِنَ جهَةٍ واحدةٍ وَإِنْ لَمْ نُجَوِّزْ ذَلِكَ لَمْ نُجَوِّزْ هَذَا أَيْضًا.

فَلْنُبَيِّنْ مَا ادَّعَيْنَاهُ؛ فَنَقُول: مُتَعَلَّق الأَمْرِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَيْنَ مُتَعَلَّقِ النَّهْىِ، أَوْ غَيْرَهُ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّل: كَانَ الشَّىْءُ الْوَاحِدُ مَأْمُورًا بِهِ، مَنْهِيًّا عَنْهُ مَعًا؛ وَذَلِكَ عَيْنُ التَّكْلِيفِ بِمَا لاَ يُطَاقُ؛ وَالْخَصْمُ لاَ يَجْعَلُ هَذَا النَّوْعَ مِنَ التَّكْلِيفِ مِنْ بَابِ تَكْلِيفِ مَا لا يُطَاقُ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِى: فَالْوَجْهَان: إِمَّا أَنْ يَتَلازَمَا، وَإِمَّا أَلا يَتَلازَمَا.

فَإِنْ تَلازَمَا : كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ ضَرُورَاتِ الآخَرِ، وَالأَمْرُ بِالشَّىْءِ أَمْرٌ بِمَا هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ؛ وَإِلاَّ وَقَعَ التَّكْلِيفُ بِمَا لا يُطَاقُ وَإِذَا كَانَ الْمَنْهِىُّ مِنْ ضَرُورَاتِ الْمَأْمُور كَانَ مَأْمُورًا؛ فَيَعُودُ إِلَى مَا ذَكَرْنَا: مِنْ أَنَّهُ يَلْزَمُ كَوْنُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ مَأْمُورًا بِهِ وَمَنْهِيًّا مَعًا.

وَإِنْ لَمْ يَتَلازَمَا : كَانَ الأَمْرُ وَالنَّهْىُ مُتَعَلِّقَيْنِ بِشَيْئَيْنِ لاَ يُلازِمُ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ؛ وَذَلِكَ جَائِزٌ؛ إِلاَّ أَنَّهُ يَكُونُ غَير هَذِهِ المَسْأَلَةِ الَّتِى نَحْنُ فِيهَا.

فَإِنْ قُلْتَ: «هُمَا شَيْئَانِ يَجُوزُ انْفِكَاكُ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنِ الآخَرِ فِى الْجُمْلَةِ؛ إِلاَّ

أَنَّهُمَا فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْخَاصَّةِ صَارَا مُتَلازِمَيْنِ»:

قُلْتُ: فَفِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْخَاصَّةِ: الْمَنْهِيُّ عَنْهُ يَكُونُ مِنْ لَوَازِمِ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَمَا يَكُونُ مِنْ لَوَازِمِ الْمَأْمُورِ بِهِ يَكُونُ مَأْمُورا بِهِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَصِيرَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ - مَأْمُورًا بِهِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه يدعى أن الفعل الواحد بالشخص لا يكون مأمورًا به، منهيًّا عنه؛ سواء كان للفعل وَجْهٌ واحدٌ، أو كان له وَجْهَان؛ وذلك تفريع على القول ببُطْلَانِ القَوْل بالتكليف بالمُحَال؛ فإن جوزنا التكليف بالمُحَال، كان ما ذكرنا جائزًا؛ وإلا فلا. وإذا تلخص المدعى، فنقول: متعلق الأمر: إما أن يكون عين متعلق النهي، أو غيره: فإن كان عينه: فلا يكون الشيء الواحد مأمورًا به، منهيًّا عنه؛ وذلك لأنه يلزم أن يكون الشيء الواحد من الوجه الواحد مأمورًا به منهيًّا عنه؛ لأنا نتكلم في هذه المسألة على تقدير إيجاد المتعلق؛ وهو مُحال إلا إذا جوزنا التكليف بالمُحَال وهو المدعى.

أما إذا كان متعلق الأمر غير متعلق النهي: فللشيء الواحد وجهان حينئذ، ومتعلق الأمر أحد وجهيه، ومتعلق النهي الوجه الآخر؛ فالوجهان: إما أن يكونا متلازمين، أو لا يكونا متلازمين: فإن كانا متلازمين - بمعنى: أن كل واحد من الوجهين لازم للآخر - فيلزم أن يكون الوجه مأمورًا به، منهيًّا عنه؛ وذلك مُحَال.

بيانه: أنا نتكلم على تقدير تَلازُمِ الوجهين؛ فالأمر بأحد الوجهين يستلزم الأمر بالآخر؛ ضرورة تلازمهما، واستحالة إدخال أحد المتلازمين في الوجود دون الآخر. بيان ذلك: أن الأمر بإدخال المَلْزُومِ في الوجود - أمر بإدخال لازمه في الوجود؛ لأنه إذا أمر بالملزوم، فاللازم: إما أن يكون مأمورًا به، أو منهيًّا عنه، أو مباحًا: ولا جائز أن يكون منهيًّا عنه؛ لأن النهي عن لازم الشيء نهي عن ملزومه قطعًا. ولا جائز أن يكون مباحًا؛ لأنه يجوز تركه، وتجويز تَرْك اللازم تجويز ترك الملزوم قطعًا. فتعين أن يكون اللازم - أيضًا - مأمورًا به ضرورة. وهذا هو الدليل على أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ وقد قررناه في موضعه [١٤٥/أ]، وأعدناه ههنا. فيلزم أن يكون الوجه الآخر مأمورًا به، منهيًّا عنه؛ وهو محال؛ إلا على القول بتكليف ما لا يطاق. هذا إذا كانا متلازمين. أما إذا لم يكونا متلازمين: فليست هذه الصورة من صور مسألتنا، ولا كلام في مثل هذه الصُّورة. وبيانه: أن محل النزاع: الصلاة في الدار المغصوبة، والصلاة في الدار المغصوبة بدون الغصب والصلاة محال، وتشخص الصَّلاة في الدَّار المغصوبة

بالغصب اللازم لها، وتشخص الغصب باقترانه[1] بتلك الصلاة، وإذا اعتبرنا صلاة غصبية متشخّصة - كما لخصناه - كان بين تلك الغصبية، وتلك الصلاة ملازمة قطعًا؛ وقد بينا ذلك فى المقدمات: بأن قلنا: عرض عام الصنف قد يكون لازمًا للشخص، ولازم الصنف هو عرض عام النوع، ولازم النوع يكون عرض عام الجنس. وإذا ثبت ذلك، فلا يجدى الخَصْم نَفْعًا قوله: «إن الغَصْبَ موجود بدون الصلاة، وإن الصلاة موجودة بدون الغصب»:

قلنا: لا ندعى ملازمة نفس الغصب نفس الصلاة، وإنما ندعى تلازمهما على الوجه الذى لخصناه؛ فليتنبه لذلك، وليتأمل؛ فإنه سِرُّ المسألة. وبسبب الغفلة عن هذه الدَّقيقة: ثار الخلاف بين أفاضل العلماء وأذكيائهم، ومما ذكرنا ظهر معنى قوله: «فقد تلازما فى هذه الصورة». هذا هو شرح هذا الكلام، وغاية تقريره؛ وهو ضعيف. وبيانه: أَمَّا قوله: «إن لم يتلازما، لم تكن هذه المسألة - أى: لم تكن مسألة الصلاة فى الدَّار المغصوبة - فإن الصلاة مع الغَصْبِ أمران متلازمان ههنا؛ على ما بينا؛ فيكون الأمر بالصلاة فى الدار أمرًا بالغصب الذى هو من لوازمها؛ فيلزم أن يكون الغصب مأمورًا به، منهيًّا عنه؛ وهذا المعنى هو ظاهر كلامه؛ فإنه محال؛ ففى هذه الصورة: يكون المنهى عنه من لوازم المأمور به [١٤٥/ب]؛ فيكون المنهى عنه مأمورًا به؛ وهو محال»: قلنا: لا نسلم أنه يلزمه أن يكون المنهى عنه مأمورًا به، وإنما يلزم ذلك أن لو كان هذا الغصب من لوازم المأمور به ههنا، وإنما يلزم أن لو كان المأمور به ههنا الصلاة فى الدَّارِ المغصُوبة، وليس الأمر كذلك، بل المأمور به نفس الصلاة الواقعة فى ضمن الصلاة فى الدار المَغْصُوبة؛ على ما قررناه فى المقدمات مِن أن المأمور به فرد من نوع؛ لا لخصوص ذلك الفرد؛ فإنه لم يؤمر بهذه الصَّلاة الواجبة ظهرًا المشخصة بعوارض مكانية، أو عائدة إليها من الفاعل المخصوص؛ وإلا يلزم التَّكليف بالمُحَال. ولا يقال: «إذا لم تكن الصلاة فى الدَّار المغصوبة واجبة - فالآتى بها تَاركٌ للواجب؛ فيجب أَلاَّ يخرج عن العُهْدَةِ؛ وذلك هو المَطْلُوبُ»: لأنَّا لا نسلم أنه إذا لَم تكن بخصوصها لا يخرج الآتى بها عن العُهْدَةِ، فظاهر أنه يخرج عن العهدة؛ لوجود مطلق الواجب فى ضمنها. فقد تبين ضعف هذا الدليل، وأنه ليس ببرهان. وقد منع بعضهم المقدمة القائلة: بأن ما لا يتم الوَاجبُ إلا به وهو مقدور للمكلف - فهو واجب، وهذا المَنْعُ لا يندفع به الدليل المذكور؛ فإنا قررنا هذه القاعدة فى موضعها تقريرًا تامًّا، فالاعتماد على المنع الأول. ثم نقول: قوله: «إن لم يكونا متلازمين، فليست هذه المسألة كافية فى إثبات التلازم بين الغصب والصلاة فى

(١) فى «أ»: بأفراد.

الدار المغصوبة؛ فلا حاجة إلى تلك الترديدات. هذا إن ثبت التلازم بينهما، وإلا فالدليل فاسد؛ لفساد هذه المقدِّمة، اللهم، إلا أن يقال: المقصود تقرير قاعدة كلية تندرج فيها مسألة الصَّلاة فى الدَّارِ المَغْصُوبة، ولا يندفع بهذا الجواب سؤال الاستدراك؛ لأنه لا تأتى دعوى اندراج هذه المسألة تحت تلك القاعدة، إلا إذا ثَبَتَ التلازمُ المذكور؛ وهو ممنوع.

واعلم: أن صاحبَ «الإحكام» أجاب عن دليل الإمام الدَّالِّ على بطلان الصلاة فى الدار المَغْصُوبة بنقض المثال العرفى المذكور من جهة الفقهاء. والمثال غير مطابق [١٤٦/أ] لصورة النزاع؛ يظهر لك بالتأمل، بل المثال المُطَابق: أن يقول السيد لعبده: خِطِ الثوب، ولا تمسك الإبرة أبدًا؛ لا فى حالة الخياطة، ولا فى غيرها، وإذا ذكر المثال على هذه الصورة، فللخصم أن يمنع الحُكْم فيه.

وبالجملة: ما ذكره المصنف مُغَالطة شبيهة بالبَرَاهِين، وحَلُّ المُغَالَطَةِ ليس بالنقض، بل ببيان فساد مقدمة من مقدماتها؛ كما فعلنا.

قال المصنف رحمه الله: فَهَذَا بُرْهَانٌ قَاطِعٌ عَلَى فَسَادِ قَوْلِهِم؛ عَلَى سبيلِ الإجْمَالِ.

أَمَّا عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ: فَهُوَ أَنَّ الصَّلاةَ مَاهِيَّةٌ مُرَكَّبَةٌ مِنْ أُمُورٍ: أَحَدُ تِلْكَ الأُمُورِ: «الْحَرَكَاتُ»، وَ«السَّكَنَاتُ»، وَهُمَا: مَاهيتان مُشْتَرِكَتَان فِى قَدْرٍ وَاحِدٍ مِن المَفْهُومِ، وَهُوَ: شَغْلُ الْحَيِّزِ؛ لأَنَّ «الْحَرَكَةَ» عِبَارَةٌ عَنْ شَغْلِ الْحَيِّزِ بَعْدَ أَنْ كَانَ شَاغِلا لِحَيِّزٍ آخَرَ؛ و«السُّكُونَ» عِبَارَةٌ عَنْ شَغْلِ حَيِّزٍ وَاحِدٍ أَزْمِنَةً كثيرة؛ وَهَذَانِ المَفْهُومَانِ يَشْتَرِكَانِ فِى كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا شَغْلا لِلْحَيِّزِ؛ فَإِذَنْ: شَغْلُ الْحَيِّزِ جُزْءُ جُزْءِ مَاهِيَّةِ الصَّلاةِ؛ فَيَكُونُ جُزْءًا لَهَا لاَ مَحَالَةَ.

وَشَغْلُ الْحَيِّزِ فِى هَذِهِ الصَّلاةِ مَنْهِيٌّ عَنْهُ؛ فَإِذَنْ: أَحَدُ أَجزَاءِ مَاهِيَّةِ هَذِهِ الصَّلاةِ مَنْهِيٌّ عَنْهُ؛ فَيَسْتَحِيل أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الصَّلاةُ مَأْمُورًا بِهَا؛ لأَنَّ الأَمْرَ بِالْمُرَكَّبِ أَمْرٌ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ؛ فَيَكُونَ ذَلِكَ الْجُزْءُ مَأْمُورًا بِهِ، مَعَ أَنَّهُ كَانَ مَنْهِيًّا عَنْهُ؛ فَيَلْزَمُ فِى الشَّيْءِ الْوَاحِدِ: أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا بِهِ مَنْهِيًّا عَنْهُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

أَمَّا قَوْلُهُ: «كونها صَلاةً وَغَصبًا، جِهَتَانِ مُتَبَايِنَتَانِ يُوجَدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِنْدَ عَدَمِ الآخَرِ»:

قُلْنَا: نَعَمْ؛ وَلَكِنا بَيَّنَّا: أَنَّ شَغْلَ الْحَيِّزِ جُزْءُ مَاهِيَّةِ الصَّلاةِ؛ فَكَمَا أَنَّ مُطْلَقَ الشَّغْلِ جُزْءُ مُطْلَقِ مَاهِيَّةِ الصَّلاةِ، فَكَذَلِكَ: الشَّغْلُ الْمُعَيَّنُ يَكُونُ جُزْءًا مِنْ مَاهِيَّةِ الصَّلاةِ الْمُعَيَّنَةِ؛ فَإِذَا

كَانَ هَذَا الشَّغْلُ مَنْهِيًّا عَنْه، وَهَذَا الشَّغْلُ جُـزْءُ مَاهِيَّـةِ هَـذِهِ الصَّـلاةِ - كَـانَ جُـزْءُ هَـذِهِ الصَّلاةِ مَنْهِيًّا عَنْهُ؛ وَإِذَا كَانَ جُزْؤُهَا مَنْهِيًّا عَنْهُ، اسْتَحَالَ كَوْنُ هَذِهِ الصَّلاةِ مَـأْمُورًا بِهـا؛ بَلِ الصَّلاةُ مأْمُورٌ بِهَا؛ لَكِنَّ النِّزَاعَ لَيْسَ فِي الصَّلاةِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا صَلاةٌ؛ بَـلْ فِـى هَـذِهِ الصَّلاةِ.

وَأَمَّا المِثَالُ الَّذِى ذَكَرُوهُ، وَهُوَ: أَنْ يَقُولَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «خِطْ هَذَا الثَّـوْبَ، وَلا تَدْخُـلْ هَذِهِ الدَّارَ» فَهُوَ بَعِيدٌ؛ لأَنَّ - هَهُنَا -: الفِعْلَ الَّذِى هُوَ مُتَعَلَّقُ الأَمْرِ غَيْرُ الْفِعْلِ الَّـذِى هُـوَ مُتَعَلَّقُ النَّهْىِ، وَلَيْس بَيْنَهُمَا مُلازَمَةٌ؛ فَلاَ جَرَمَ: صَحَّ الأَمْرُ بِأَحَدِهِمَا، وَالنَّهْىُ عَنِ الآخَرِ.

إِنَّمَـا الـنِّزَاعُ فِـى صِحَّـةِ تَعَلُّـقِ الأَمْـرِ وَالنَّهْـيِ بِالشَّـيْءِ الْوَاحِـدِ؛ فَـأَيْنَ أَحَدُهُمَـا مِـنَ الآخَرِ؟!

وَأَمَّا المُعَارَضَةُ الَّتِى ذَكَرُوهَا: فَمَدَارُ أَمْرِهَا عَلَى أَنَّ قَوْلَـهُ تَعَالَى: ﴿**أَقِيمُـوا الصَّـلاةَ**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٤٣] يُفِيدُ الأَمْرَ بِكُلِّ صَلاةٍ؛ فَهَذَا مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْمُقَدِّمَاتِ الْكَثِيرَةِ - لَوْ سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنِ تَخْصِيص الْعُمُومِ - بِدَلِيلِ الْعَقْلِ - غَـيْرُ مُسْتَبْعَدٍ، وَمَـا ذَكَرْنَـاهُ مِـنَ الدَّلِيـلِ عَقْلِـىٌّ قَاطِعٌ؛ فَوَجَبَ تَخْصِيصُهُ بِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك - الله تعالى - أنه لابـد مـن تفسير الحركـة والسكون[1]، فلنقدم تفسيره؛ فنقول: كـل واحـد يعلـم بـالضرورة تميز الجسـم المتحرك عـن الجسـم الساكن، ويعلم الاشتراك فى الجسمية، والافتراق بالحركة والسكون، وهذا القَـدْرُ ههنـا كافٍ فى تمييز الحركة عن السكون؛ غـير أنَّ المصنـف تعـرَّض لحـد الحركـة والسـكون؛ فلذلك تعين شرح واستيعاب الكلام فى رسمهمـا أو حدهمـا؛ فنقـول: اعلـم: أن النـاس اختلفوا فى حقيقة الحركة: فالذى ذهب إليه الحكماء: أنها عبارة عن الانتقال من حالـة إلى حالة؛ وهذا أعم من الانتقال من حَيِّز إلى حيز آخر؛ فإن الحركة - كمـا تكـون فـى المكان - تكون فى الكَيْفِ؛ كالانتقال من البياض إلى السواد، ومن البرودة إلى الحـرارة شيئًا فشيئًا؛ وفيه نظر؛ لأنه تعريف للحركة بالانتقـال، والانتقـال نفـس الحركـة؛ فيلـزم تعريف الشىء بنفسه.

واعلم: أنه لابد من تفسير السكون؛ فنقول:

السكون: عبارة عن الحُصُولِ فى الحيز؛ وهو جنس تحته أربعة أنواع:

---

(١) قول المصنف: «السكون عِبَارَةٌ عن شغل الحَيِّز الواحد أزمنة كثيرة». قال القرافى: قلنا: يكفـى فى حقيقة السُّكون زمانين إجماعًا، ولا حاجة إلى أزمنة كثيرة. ينظر: النفائس ٤/١٦٧٧.

الحركة، والسُّكُون، والاجتماع، والافتراق.

والمَنْقُولُ عن أبى الحَسَن الأشعرى: أن الجوهر إذا كان فى مكان، فالكون الذى فيه: سكون، وإن تحرك [١٤٦/ب] من مكانٍ إلى مكان آخر؛ فأول كون له فى ذلك المكان الثانى - سكون فيه، وحركة إليه.

وذهب القلانسى[١]: إلى أن السكون كونان مُتَوَاليان فى مكان، والحركة كونان متواليان: أحدهما: فى المكان الأول، والثَّانى: فى المكان الثانى؛ فعلى هذا: الحركة غير السُّكون. وقيل: إن الحركة عبارة عن الكون بين المبتدأ والمنتهى؛ بحيث لا يكون قبله ولا بعده.

وقال المصنف فى «المحصَّل»، وفى «الأربعين»: «الحركة: عبارة عن حُصُول الجسم فى حيز بعد أن كان فى حَيِّزٍ آخر». واعترض عليه: بأنه لو كانت الحركة عبارة عما ذكرتم؛ لكان الجسم الحَاصِلُ فى مكانه منذ عشرين سنة متحركًا الآن، ومعلوم أن ذلك باطل؛ فزيد فيه قيد آخر؛ وقيل: «لحصوله فيه بعد أن كان فى غيره عقيبه، من غير تخلل زمان». ذكر الحد والاعتراض شارح «المحصل» فى شرحه لـ «المحصل». ثم قال: واعترضت يومًا عليه، وكان يناظر فى مسألة؛ فوقع فى تعريف الحركة بما ذكره ههنا، وفى كتاب «الأربعين»، فقلت له: من شأن الحد الاطراد والانعكاس، فحيث لا يتحقق الحصول فى الحيز بعد أن كان فى حيز آخر، لا تتحقق الحركة؛ وحيث يتحقق الحصول فى الحيز بعد أن كان فى حيز آخر، تتحقق الحركة، وليس كذلك؛ فإنَّ الجَوْهَرَ الفرد إذا تحرك على نفسه، وجب ألا يكون متحركًا؛ لانعدام الحد ههنا، وليس كذلك؛ فإذن: تعريف الحركة بما ذكرناه باطل، فأجاب عنه: بأن قال: لا نسلم وجود الجوهر الفرد، ولا نسلم أنه تحرك على نفسه حركة دورية[٢]. ثم قال الشارح: والجوابان ضعيفان؛ لأن التعريف للمتكلمين، وهم معترفون بوجود الجوهر الفرد. وأما منع أنه يتحرك على نفسه فممنوع. والتعريف المذكور مشكل من وجوه: أحدها: أن الحركة ليست من

---

(١) لعله أبو العباس أحمد بن إبراهيم. وهو فى طبقة ابن فورك المتوفى ٤٠٦ هـ، فإن القلانسى الآخر، واسمه أيضًا: أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد، كان سابقًا للأشعرى، ومن أوائل من أيدوا مذهب السلفيين بالحجج الكلامية، وكان معاصرًا للحارث بن أسد المحاسبى، المتوفى سنة ٢٤٣ هـ. فهو ليس من أصحاب الأشعرى ولا من تلاميذه. وإنما الذى يقال عنه: إنه من الأصحاب، وسيتكرر ذلك فى البرهان هو ما رجحنا أنه المقصود. ينظر: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (١/٢٩٦-٢٩٨).

(٢) فى «أ»: فورية.

الأمور النسبية، والحصول فى الحيز من الأمور النسبية، وتعريف ما ليس بنسبى بالأمور النسبية [١٤٧/أ] باطل. فإن قيل: «إنه عبارة عمن يلزمه هذا الحصول. قلنا: فهو إذن غير الحصول»: فالتعريف باطل.

وثانيها: أن الحركة عبارة عن أمر سابق على الحصول؛ ولهذا يقال: «تحركتُ إلى مكان كذا؛ فتحصلت فيه»؛ فتعريفها بالحصول باطل.

وثالثها: الجوهر الفرد إذا انتقل من حَيِّز إلى حيز[١] يجاوره، فقد انتهت حركته، فلو كانت الحركة عبارة عن الحُصُول، لزم كون المتقدم متأخرًا؛ وهو محال. واعلم: أن اعتبار لفظة «الزمن» كَثُرَتْ فى تعريف الحركة، وكذلك فى تعريف السُّكون، وهو شىء انفرد به دون غيره، ولا وجه له: فأما السُّكون: فقد قال فى «المحصل»: «إنه عبارة عن حُصُوله فى الحيز الواحد أكثر من زمن واحد»: فنقول: قوله: «عبارة عن حصوله» يريد به: الجوهر الواحد؛ فيلزم تقييده بالواحد؛ وإلا لكان مَعْنَاه: أن السكون عبارة عن حُصُولِ مسمى الجوهر فى حيز واحد أكثر من زمن واحد؛ فعلى هذا: إذا تحرك جسم ملتصق بجسم آخر ، يلزم أن يكون ذلك سُكُونًا، ولابد من تقييده بالجوهر الواحد. وأما قوله: «فى الحيز الواحد» احترز عن مسمى الحيز؛ فإنه لولا تقييده بالوحدة، لكان الجوهر الواحد إذا تحرك أزمنة، يلزم أن يكون ساكنًا؛ لأنه حصل جوهر واحد فى مُسَمَّى الحيز أكثر من زمن واحد؛ فإذن: لابد من تقييده بحيز واحد. وأما قوله: «أكثر من زمن واحد» فعليه أسئلة كثيرة: أولها: أن الحُصُولَ نسبة الجسم أو الجوهر إلى حيزه، والنسب والإضافات لا وُجُودَ لها، والسكون موجود عند المتكلمين؛ فتفسير الأمر الوجودى بما ليس بوجودى ، باطل.

وثانيها: أنه جعل الحركة والسكون للجوهر؛ وهما هيئتان - أيضًا - للجسم؛ فلا وجه للتقييد للجوهر.

وثالثها: أنه أخذ[٢] فى تعريفه الحيز والزمان؛ وهما غير معلومين، وتعريفه بهما تعريف بالمجهول [١٤٧/ب]؛ وهو باطل. ويمكن أنْ يجاب عن الأول: أن المراد به: الجوهر القائم بنفسه؛ فيصدق على الجوهر الفرد والجسم. وعن الثانى: أن ذلك تعريف[٣] بالمَشْهُور من الزمان والمكان؛ فيندفع ما ذكر. واعلم: أنَّ الملخص من هذه

---

(١) فى «أ»: آخر.

(٢) فى «أ»: حد.

(٣) فى «أ»: تعلق.

الأسئلة ما ذكرناه أوَّلاً. وإنما ذكرنا هذه الإشكالات؛ لتشحيذ الخاطر، وليتفقه أبناء الزمان بأمثالها. وإذا عرفت معنى الحركة والسكون، فاعلم: أن الصلاة لابد فيها من حركات وسكنات التى هى أكوان؛ فنقول: الصلاة عبارة عن أمور: أحدها: الحركات والسَّكَنَاتُ، والحركات والسكنات مشتركة فى مفهوم واحد؛ وهو شَغْلُ الحيز؛ بناء على ما سبق من تعريف الحركة والسكون؛ فيلزم أن يكون شغل الحيز جُزْءَ ماهية الصلاة، فإن اعتبرت صلاة معينة، كان الحيز المعين جزءًا منها، وإن اعتبرت مطلق الصلاة، كان مطلق شغل الحيز جزءًا منها، وإذا كان جزء المعين أو المطلق منهيًّا عنه - وهو شغل الحيز - فالصلاة المطلقة: لو كانت مأمورًا بها، يلزم أن يكون شغل الحيز مأمورًا به؛ ضرورة أن جزء المأمور به مأمور به؛ وهو منهى عنه. وإذا ثَبتَ ذلك، فنقول: هذه الصلاة - أعنى: الصلاة فى الدَّار المغصوبة - غير مأمور بها؛ إذ لو كان مأمورًا بها، لكان شغل الحيز - الذى هو جزؤه - مأمورًا به؛ لما بَيَّنّاه؛ وهو منهى عنه؛ فيلزم أن يكون الشيء الواحد مأمورًا به منهيًّا عنه؛ وذلك مُحَال. وإذا لم تَكُنْ تلك الصَّلاة مأمورًا بها، فالآتى بها لم يأت بالمأمور به؛ فلا يخرج عن العُهْدَةِ؛ وهو المدعى. وهو ضعيف جدًّا:

وبيانه: أنا نسلم: أن الصَّلاة فى الدَّار المَغْصُوبة غير مأمور بها؛ لخصوصها. وقوله: «فالآتى بها لم يأت بالمأمور به»: قلنا: لا نسلم، بل هو آتٍ بالمأمور به، وهو المطلق الذى فى ضمن هذا المقيد؛ وقد سبق بيان مثله؛ وهذا ظاهر؛ لأنا لم نؤمر بصلاة محفوفة بعوارض مكانية مشخصة [١٤٨/أ] تشخيصًا معيّنا، وقد اتضح ذلك؛ فلا حاجة إلى الإعادة. فالحق إذن: مذهب الفقهاء.

قال صاحب «التحصيل» (١): ولقائل أن يقول: لا نِزاعَ فى أن الفعل المعين لا يؤمر به، وينهى عنه بعينه، وإنما النزاع فى أن الفعل المعين إذا كان فردًا من أفراد الفعل المأمور به - هل ينهى عنه ؟.

وما نفيتموه: فجوازه بين؛ إذ عندكم: الأمر بالماهية ليس أمرًا بشيء من أفرادها، ولأنه لو امتنع ذلك، لامتنع النَّهْيُ عن فعل ما؛ لأن نفس الفعل مأمور به؛ لكونه جزءًا من الفعل المأمور به؛ فكل منهى عنه، فهو فرد من أفراد نفس الفعل.

واعلم: أن معنى هذا الكلام: أنه لا نزاع فى أن الفعل المعين لا يجوز أن يكون مأمورًا به بعينه، ومنهيًّا عنه بعينه، وإنما النزاع فى أن الفِعْلَ المعين إذا كان فردًا من أفراد المأمور به - هل ينهى عنه أَوْ لا؟.

---

(١) ينظر التحصيل (١/٣٣٥).

وأنتم ما دللتم على فَسَادِ هذا، بل دللتم على أن الصَّلاةَ فى الدَّار المغصوبة - لا يكون مأمورًا بها بعينها، ولا نزاع فى ذلك، وإنما النزاع فى أنه: هل يجوز أن يكون فردًا من أفراد المأمور به، ويكون مأمورًا بها لا بعينها، بل لما فى ضمنها؟ وجواز هذا ليس على أصلكم؛ فإن من أصلكم: أن الأمر بالماهية الكلية ليس أمرًا بشىء من جزئياتها؛ فالأمر بصلاة الظُّهر - مثلاً - لا يكون أمرًا بهذه الصلاة؛ وهى الواقعة فى الدَّار المغصوبة. ثم زاد على ذلك[1]، وقال: لو امتنع ذلك - وهو النهى عن فرد من أفراد الكلي المأمور به - لامتنع النهى عن فعلٍ مَا؛ بعين ما ذكرتم؛ واللازم منتف وبيان الملزوم: هو أنه لو امتنع ما ذكرتم ونفس الفعل مأمور به؛ لأن الفعل الخاص مأمور به؛ ونفس الفعل جزء من الخاص، وجزء المأمور به مأمور به جزمًا، ولا ينهى عن فعل معين؛ إذ لو وقع النهى عنه - وهو فرد من أفراد نفس الفعل، وما عبر به لاقتضى ألا يكون الفعل المعين المنهى [١٤٨/ب] عنه من أفراد الكلى المأمور به، وهذا الفعل المعين المنهى عنه فرد من أفراد نفس الفعل المأمور به؛ فلا يكون المنهى منهيًّا عنه؛ وإلا يلزم الجمع بين الأمر والنهى فى فعل واحد؛ وذلك محال؛ فصح ما ادعينا: أنه لو امتنع ما ذكره، لامتنع النهى عن فعل ما، واللازم منتف؛ فالملزوم كذلك؛ هذا عين كلامه؛ وقد أوضحناه؛ وهو إلزام صحيح، وبحث شَافٍ، إلا أن عبارته ليست مفصحة عن المعنى، ولا بينة؛ فافهم ذلك. وقال صاحب «التنقيح»: الصَّحِيحُ: صحة الصلاة فى الدَّار المغصوبة، وتصور اجتماع الأمر والنهى فى فعل واحد باعتبار جهتين[2]؛ إذ منشأ الفعل من إيجاد المتعلق، واختلاف وجوه الفعل لبُطْلانِ إيجاد المتعلق، وكونه لازم الوقوع فى الصورة المعينة - لا يوجب دخوله فى المتعلق؛ فإن الأمر هو الطلب، ومتعلقه المعلوم، وما لا يتعلق به العلم لا يتعلّق به الطَّلَبُ، وكذا لو تعلق به العلم، ولم يتعلق به الفَرْضُ، ولو قدرنا الأمر قولا ذكريًّا، فمتعلقه المذكور، وما ليس بمذكور، فليس بمأمور، ولو سلم، فاللازم لمسمى بالصلاة - وهو شغل العين - لا شغل تلك العين، والغاصب لم يؤمر بالصلاة فى المكان المعين، بل بالصلاة وهو متمكن من إيقاعها بدون شغل ذلك الحيز، إلا ألا يجد مكانًا غيره؛ فلا يكون منهيًّا عنه، وليس كلامنا فيه.

وإذا لم يدخل الشغل الذى هو متعلق النهى فى مسمى الصلاة المأمور بها، ولا كان من لوازمها، أو لوازم وقوعها - لم يتناوله الأمر بالصلاة؛ فيتجرد متعلق الأمر عن متعلق

---

(١) فى «أ»: على الكل.

(٢) فى «أ»: وجهين.

النهى، إلا أنهما افترقا فى الوقوع، وذلك لا يمنع الإجزاء بالمأمور به؛ كما لو أمر بكسر أحد الكوزين، ونهى عن كسر الآخر؛ فضرب أحدهما بالآخر، فكسرهما؛ وكما لو صلى فى زحمة، فكلما قام أو قعد، آذى، أو صلى فى ثوب مغصوب، أو حرير؛ مع أن السَّتر جزء الصلاة [١٤٩/أ] - فالمأمور به هو مقصود، والشغل ليس بمقصود، وإن كان لازمًا، وقد وقع الستر باستعمال المنهى عنه، ثم القاطع عليه: سقوط الفرض عنه؛ بالإجماع على ما سلم، والقول بأنه سقط الفرض عندها لا بها: روغان فى رفع القاطع؛ فإنا نعلم انحصار جهات سقوط فرض العين فى الأداء وتعذره، وورود النسخ، ولا شك فى انتفاء الآخرين؛ فتعين الأول.

واعلم: أن ما ذكره هذا الفاضل - يصلح أن يكون سَنَدًا للمنع الذى ذكرناه؛ فيصلح أن يكون دليلاً على أن الصلاة فى الدَّار المغصوبة صحيحة.

ووجه ذلك: أن متعلَّق الأمر غير متعلَّق النهى، ومتعلق النهى ليس جزءًا ولا لازمًا لمتعلَّق الأمر؛ فبقى متعلق الأمر سالما عن معارضة متعلق النهى جزءًا ولازمًا؛ فوجب أن يصح: إما بالإجماع، أو لكونه آتيًا بالمأمور به، والإتيان بالمأمور به موجب للخروج عن العُهْدَةِ بالدوران، أو بالقياس على مواضع الإجماع.

قال المصنف رحمه الله تعالى: تَنْبِيهٌ: الصَّلاةُ فِى الدَّارِ المَغْصُوبَةِ: وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَأْمُورًا بِهَا ؛ إلاَّ أَنَّ الْفَرْضَ يَسْقُطُ عِنْدَهَا لاَ بِهَا؛ لأَنَّا بَيَّنَّا بِالدَّلِيلِ امْتِنَاعَ وُرُودِ الأَمْرِ بِهَا. وَالسَّلَفُ أَجْمَعُوا: عَلَى أَنَّ الظَّلَمَةَ لاَ يُؤْمَرُونَ بِقَضَاءِ الصَّلَوَاتِ المُؤَدَّاةِ فِى الدُّورِ المَغْصُوبَةِ، وَلا طَرِيقَ إِلَى التَّوْفِيقِ بَيْنَهُمَا إِلا مَا ذَكَرْنَا وَهُوَ مَذْهَبُ الْقَاضِى أَبِى بَكْرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى -: أنه تعارض الدليل القاطع بزعمه الدَّال على أن الصَّلاة فى الدار المغصوبة غير مأمور بها، مع الإجماع المَنْقُول عن السَّلَفِ الدَّال على عدم وجوب القضاء الملزوم لكونها مأمورًا بها، والإجماع قاطع، وتعارضُ قاطعين مُحَال؛ فلابد من التوفيق بينهما، وطريق التوفيق: أن نقول: ليس سقوط القضاء؛ لكونه آتيًا بالمأمور به؛ لأنها ليست مأمورًا بها؛ بل لأن القضاء يسقط عندها لا بها. هذا ما قاله المصنف؛ وهو ضعيف من وجوه: أحدها: أن ما ذكره ليس ببرهان؛ بل هو مِن المُغَالَطَةِ، وقد تبين فسادها.

وثانيها: أن من مذهبه: [١٤٩/ب] أن الإجماع دليل ظَنى، وما ذكره قاطع بزعمه، ولا تَعَارُضَ بين الظن والقاطع؛ فكان من الممكن، بل من المتعين على رأيه تَرْك الظَّنى لوجود المُعَارِض القاطع بزعمه.

وثالثها: أن الإجماع في هذه المسألة عسير؛ وقد منعه إمام الحرمين[1]؛

حيث قال: وَعُزِىَ المنقول عن أحمد إلى طوائف من سلف الفقهاء، وقيل: هو رواية عن مالك، رحمه الله. ثم قال إمام الحرمين: قال القاضي: إن الصلاة تسقط عندها لا بها؛ كما يسقط التكليف بالأعذار الطارئة؛ كالجنون وغيره؛ وهذا عندي حائد عن التحصيل، غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير؛ فإن الأعذار التي يسقط الخطاب بها محصورة، والمصير إلى سقوط التكليف غير ممكن، والامتثال ابتداء ودوامًا بسبب معصية ملابسها ، لا وجه له في الشريعة. وغاية القاضي: ادعاء الإجماع على سقوط الأمر عن مقيم الصلاة في البقعة المغصوبة، والذي ادعاه من الإجماع لا يسلّم؛ فقد كان في السلف متعمقون في التقوى، مأمورون بالقضاء بأقل من هذا[2]، وتقدير الإجماع مع ظُهُور خلاف السلف عسير، ثم إن ظهر وصح ما ذكروه، فكما نقل عنهم سقوط الأمر، نقل عنهم: أن الموقع صلاة مأمور بها، ولعل من ادعى الإجماع على أن الصلاة في البقعة المغصوبة ليست بمعصية ، أسعد حالاً في دعوى الإجماع ممن يدعي وِفاق الماضين على إسقاط الأمر بسبب معصية، والحاصل من كلام القاضي: ادعاء[3] الإجماع.

وأما الغزالي: فإنه قال: من صحَّح هذه الصَّلاة، أخذ بالإجماع، والإجماع حجَّة على أحمد، ومعناه هو: مسبوق بالإجماع. قال صاحب «التنقيحات»: دَعْوَى الإجماع مع مخالفة أحمد [والدَّهْمَاء][4] - فاسدةٌ، وإذا امتنع، لا يتأتى تصحيحه بوجه، ثم نسبة إمام من أئمة المسلمين إلى أنه خالف الإِجْمَاعَ، ومات ميتة جاهلية - يندفع؛ بناء على مجرد وَهْمٍ ودعوى. ثم إن أحمد - رضي الله عنه - ما أنكر [١٥٠/أ] أحد فضله في الأمور النقلية؛ فكيف تواترت قضية الإجماع بـ «خراسان» على قرب من خمسمائة، إلى متوسط في النقليات، أو ضعيف، ولم تصل[5] على قرب المائتين إلى أشد الناس بحثًا في النقليات المخالط لجملة الإماء في مواطنهم؛ ثم لا كل من يدَّعي إجماعًا يقبل منه دعواه؛ فبعد ظهور أحمد إذا منع الخصم، فما الحيلة في إثباته؟!.

تنبيهات: الأول: نِيَّةُ المُصَلِّي في الدار المغصوبة ، نية التقرب إلى الله - تعالى -

---

(١) ينظر البرهان (١/٢٨٧).

(٢) في «ب»: بدون ما فرضه.

(٣) في «أ»: منع.

(٤) سقط في «أ».

(٥) في «أ»: فلم تدخل.

بنفس الصلاة، لا بالصَّلاة فى الدار المغصوبة؛ وهذا واضح سهل، وإن كان قد استشكل

الثانى: قال صاحب «التنقيحات»: الصلاةُ فى الدَّار المغصوبة يرجح عدمها على وجودها من جهة الغصبية[١]، ومن اعتبرها واقعة فرضًا - رَجَّحَ وجودها على عدمها، ولا يتصور الترجيحان معًا: فإما أن يغلب حُكْمُ ترجيح الوجود؛ فارتفع المنع، أو ترجيح العدم؛ فارتفع جانب ترجيح الوجود، وامَّحى حكمه، أو يترجحان مَعًا؛ وهو محال، أو يتقاومان؛ فيبقى الجواز؛ فمتى اختلفت الجهتان فى الترجيح يجوز ذلك، وأمَّا كَلاَمُنَا فى هذا الذى اختلفت فيه جهتَا الترجيح - فإنه شىء واحد فى العين، وملاحظة الجهات ذهنى، وغرضنا: أنه فى الأعيان على مجموع أحواله بالكلية؛ هل يرجح وجوده على عدمه، أم يتساويان، أو يترجح العدم ؟ فإن تساوى الطرفان[٢]، نفى الجواز، لا الوجوب، ولا الحظر، وإن ترجَّحَ أحدهما، بطل حكم الآخر، أى: [٣] فى الاقتضاء والمنع، وكذا صوم يوم النحر مجموعًا: هل يرجح وجوده، أو عدمه، أو يتساويان ؟. وإذا عرفت هذا، لم يتأت الحكم على تقدير منع الإجماع، إلا على قاعدة أحمد، وعنده تسليمه على قريب مما جوز القاضى؛ بأن يكون الأداء مُسْقِطًا للوجوب، وقد جوز ذلك؛ لما فى فروض الكفايات، وفى غيرها، أى: فى إسقاط الوجوب، دون الإتيان بما كلف به. هذا ما قاله صاحب «التنقيحات» [١٥٠/ب].

واعلم: أنك إن أحكمت ما سبق من المباحث[٤]، ظهر لك دفع هذا الدليل بالمنع؛ فعليك بالتأمل.

الثالث: اعلم: أنه يتوجه على القائلين بأن الصلاة فى الدار المغصوبة صحيحة ، صوم يوم النحر بقضاء، إذا قيل بعدم صحته؛ وجوابه مشكل. ويتوجه على القائلين [بعدم] [٥] صحة الصلاة فى الدار المغصوبة - نقض مشكل، لا جواب لهم عنه، وصوم يوم خيف على نفسه الهلاك فيه؛ بسبب الصوم؛ فإن ذلك الصوم حرام فى ذلك النهار، مع أنَّه صحيحٌ، والفرض: أنه صَوْمُ رمضان.

أمَّا الأوَّل: فلا جواب له إلا بالتزام صِحَّتِهِ.

---

(١) فى «أ»: المعصية.

(٢) فى «أ»: الظنان.

(٣) فى «أ»: حتى.

(٤) فى «أ»: المسائل.

(٥) سقط فى «أ».

وأما الثانى: فلا جواب له.

وقد اعترف صاحب «المعتمد» بذلك فى شرح «العمد».

وبيان أن لا جواب هو أن لا فرق بَيْنَ صَوم يوم النحر والصلاة فى الدَّار المغصوبة؛ وذلك لأنهم إنْ قالوا: «الغصبيَّة[1] تنفك عن الصلاةِ؛ بخلافِ الوقوعِ يوم النحر»: قلنا: إن أردتم: العمومَ، فالواقع يومَ النحرِ أعمُّ من الصوم، وإن أردتم: القضاء له، فهو خطأٌ؛ فإنك إذا فرضْتَ الغصب فى شىء آخر - لا يكون ذلك الغصب؛ كما إذا فرضت الوقوع النحرى فى شىء آخر، وقد اتحد الجعلان[2] فى الأعيان جميعًا؛ فلا تزول الصَّومِيَّةِ مع بقاء الوقوع النحرىِّ، ولا الوقوع النحرى الذى الصومُ بشخصه، مع بقاء الصوم؛ فكذلك تلك الصلاةُ وقوعُهَا صلاةً، ووقوعُهَا غصبًا[3] - لا يبقى تشخصها عند زوال الغَصْب، ولا تشخص الغصبيَّة، وهى هى بعينها مع زوال الصلاة.

فإنْ قيل: «الواقعُ يَوْمَ النحر لا حُصُولَ له مطلقًا فى الأعيان»:

قلنا: فكذلك الغصبيَّةُ مطلقًا.

فإن قيل: «الوقوع يوم النحر لا يَقُومُ بنفسه»:

قلنا: فكذلك الغصبيَّة؛ فإنها صفة للأفعال[4].

فإن قيل: «إضافة يوم النحر خارجة عَنْ حقيقة الصوم»:

قلنا: فكذلك إضافة المكان.

فقد تبيَّن: أن الفرق مشكلٌ جدًّا. وذكر ابن الحاجب طريقة أخرَى ينقلها عن بعضهم، وهو أن [١٥١/أ] يقال: وجد فى صوم يوم النحر دليلٌ آخَرُ خاصٌّ شرعىٌّ مَنعَ من اعتبار الجهتين، وهو كونه منهيًا عنه شرعًا مباشرةً نهْىَ تحريم؛ وذلك غالب فى منع اعتبارهما، وأمَّا الفرق بينهما: فإن الصلاة والغصب ينفك أحدهما عن الآخر، وهو باطل؛ فإنَّ الصوم بما هو صومٌ ينفكُّ عن صوم يوم النحر؛ فالمطلوب: الصومُ، والمحرَّم: الصَّوْمُ المضافُ، فاختار المكلَّف جمعهما؛ وهو ضعيفٌ؛ لأن الصَّوْمَ المضاف لا ينفكُّ عن الصِّيام؛ لاستلزام الأخصِّ الأعمَّ؛ بخلاف الصلاة والغصب. واعترض

---

(١) فى «ب»: للغصبية.

(٢) فى «أ»: وقد اعتد الحولان.

(٣) فى «أ»: عصر.

(٤) فى «ب»: صيغة الأفعال.

على هذا: بأن هـذا الوضع لـو منع الجهتين لامْتَنَع صَوْم مضاف مكروه، أو صلاة مكروهة.

وأجاب عن هـذا النقض: بـأن نهـى الكراهـة ينصرف إلى الوصف؛ بخلاف نهـى التحريم، وفيه تسليم الجهتين، وإنَّما ادعى المانع(١) من اعتبرهمـا، وهـو الجَـوَابُ الأوَّلُ، وا لله أعلم.

قال المصنف – رحمه ا لله:– المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

ذَهَبَ أَكْثَرُ الْفُقَهَاء إِلَى أَنَّ النَّهْيَ لاَ يُفِيدُ الْفَسَادَ.

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: إِنَّهُ يُفِيدُهُ.

وَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ: إِنَّهُ يُفِيدُ الْفَسَادَ فِـى الْعِبَـادَاتِ، لا فِـى الْمُعَـامَلاتِ؛ وَهُـوَ الْمُخْتَارُ.

وَالْمُرَادُ مِنْ كَوْنِ الْعِبَادَةِ فَاسِدَةً: أَنَّهُ لاَ يَحْصُلُ «الإِجْزَاءُ» بِهَا.

فَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ النَّهْيَ فِيهَا يَدُلُّ عَلَـى الْفَسَـادِ ، أَنْ نَقُـولَ: إِنَّـهُ بَعْـدَ الإِتْيَـانِ بِـالْفِعْلِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ ، لَمْ يَأْتِ بِمَا أُمِرَ بِهِ؛ فَبَقِيَ فِي الْعُهْدَةِ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَمْ يَأْتِ بِمَا أُمِرَ بِهِ»؛ لأَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ غَيْرُ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ؛ كَمَـا تَقَـدَّمَ بَيَانُـهُ؛ فَلَمْ يَكُنِ الإِتْيَانُ بِالْمَنْهِيِّ عَنْهُ إِتْيَانًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ وَجَبَ أَنْ يَبْقَى فِي الْعُهْدَةِ»؛ لأَنَّهُ تَارِكٌ لِلْمَأْمُورِ بِهِ، وَتَارِكُ الْمَـأْمُورِ بِـهِ عَاصٍ، وَالْعَاصِي يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؛ عَلَى مَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ فِي مَسْأَلَةِ أَنَّ الأَمْرَ لِلْوُجُوبِ.

الشرح: قال – رضى ا لله عنه –: اعلم – وفقك ا لله تعالى – أَنَّا نتكلَّم فـى منقـول أئمَّة الأصول، ومُخْتَار كلّ واحد منهم أوَّلاً، ثم ننعطف على شرح المَتْن؛ فنقـول: نقـل صاحب «العمد» عن الشافعِّى – رضى ا لله عنه – فقال: إنَّ فيما نهـى عنـه مـا يفسـدُهُ، وفيه ما لا يفسده، وإن كان النَّهْيُ يقتضى كَوْنَ جميعـه معصيَـةً، ثـم الـذى يفسـدُهُ هـو الذى يوصلُ إليه بطريق محرَّم؛ نحو هذا [من بذل النفس والفـرج](٢)، يعنـى: أن الفـرج

---

(١) فى «ب»: التمانع.

(٢) سقط فى «ب».

إذا كان محرَّمًا فتوصل إليه بما نهى عنه ، يجب(١) ألا يستباح [به](٢).

وقال الشيخ أبو بكر بنُ فُورَكَ الأصبهانيُّ: أكثر أصحاب الشافعيِّ وأبى حنيفة: علَى أن النهى يقتضى الفساد.

وقال إمام الحرمَيْن فى «البُرْهَان»(٣): ذهب المحقِّقون: إلى أن الصيغة المطلقة فى النهْيِ تقتضى فساد المنهى عنه(٤)، وخالف كثير من المعتزلة [١٥١/ب]، وبعضُ أصحاب أبى

(١) فى «ب» ينحر.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) ينظر البرهان (١/٢٨٣) (١٩٤).

(٤) قال الحافظ العلائى فى كتابه «تحقيق المراد فى أن النهى يقتضى الفساد»: والكلام فى أن النهى هل يقتضى الفساد أم لا ؟ إنما هو مفرع على أنه للتحريم. وأما نهى الكراهة فالذى يشعر به كلام الأكثرين، وصرح به جماعة أنه لا خلاف فيه، وذلك ظاهر، إذ لا مانع من الاعتداد بالشىء مع كونه مكروهًا، ولذلك قال أصحابنا وغيرهم بصحة الصلاة فى الحمام، وأعطان الإبل، ونحوهما، مع القول بكراهتها؛ وقد وقع فى كلام الشيخ أبى عمرو بن الصلاح - رحمه اللّه تعالى - ما ينافى هذا، فإن أصحابنا اختلفوا فى النهى عن الصلاة فى الأوقات الخمسة هل هو للتحريم ؟ أو للتنزيه ؟. والأصح عند الجمهور أنه للتحريم، ثم ذكروا وجهين فى أنها إذا أحرم بها فى هذه الأوقات، هل تنعقد أم لا ؟، والأصح أنها لا تنعقد، كالصوم فى يوم العيد، فالذى يظهر أن هذين الوجهين مفرَّعان على أن النهى للتحريم أو للتنزيه؛ ولذلك اتفق التصحيح على أنه للتحريم، وأنها لا تنعقد. وقال ابن الصلاح: مأخذ الوجهين: أن النهى هل يعود إلى نفس الصلاة ؟ أم إلى خارج عنها ؟، قال: ولا يتخرَّج هذا على أن النهى للتحريم أو للتنزيه؛ لأن نهى التنزيه أيضًا يضادُّ الصحة إذا رجع إلى نفس الصلاة؛ لأنها لو صحَّت لكانت عبادة مأمورًا بها، والأمر والنهى الراجعان إلى نفس الشىء متناقضان. انتهى كلامه. وهذا مأخوذ من كلام الإمام الغزالى فى «المستصفى» فإنه قال: كما يتضاد الحرام والواجب، فيتضاد المكروه والواجب، فلا يدخل مكروه تحت الأمر، حتى يكون شىء واحد مأمورًا به مكروهًا. إلا أن تنصرف الكراهة عن ذات المأمور إلى غيره؛ ككراهة الصلاة فى الحمام، وأعطان الإبل؛ وذكر بقية كلامه.

فتحصَّلنا على قولين فى أن نهى التنزيه إذا كان لعين الشىء هل يقتضى الفساد أم لا ؟، وفى نهى التنزيه نظر؛ لأن التناقض إنما يجىء إذا كان النهى للتحريم. وعلى تقدير اعتبار ما ذكره الغزالى، وابن الصلاح، فذلك التضادُّ إنما يجىء فيما هو واجب خاصة - لما بين الوجوب والكراهة من التباين. فأما الصحة مع الإباحة، كما فى العقود المنهى عنها تنزيهًا، فلا تضادَّ حينئذ؛ والفساد مختص بما كان النهى فيه للتحريم، واللّه أعلم. وقال الإمَامُ الغَزَالِيُّ فى «المستصفى»: «اختَلَفُوا فى أن النَّهْىَ عَن البَيْعِ، والنِّكَاحِ، والتصرفات المُفِيدَةِ للأحكام هَل يَقْتَضِى فَسَادَهَا ؟ فذهب جَمَاهِيرُ العلماء إلى أنه إن كان نَهْيًا عنه لِعَيْنِهِ دَلَّ على الفَسَادِ، وإن كان لغيره فلا، قال: والمُخْتَارُ أنه لا=

.. ..

=يقتضي الفَسَادَ، وبَيَانُهُ أَنَّا نعني بالفَسَادِ تخلف الأَحْكَام عنها، وخُرُوجَهَا عن كونها أَسْبَابًا مفيدة للأحكام. ولو صرح الشارع وقال: «حرمت عليك اسْتيلادَ جَارِيَةِ الابن، ونَهَيْتُكَ عنه لعينه، لكن إن فعلت ملكت الجارية، ونَهَيْتُكَ عن الطَّلاق في الحَيْضِ لِعَيْنِهِ، لكن إن فَعَلْتَ بانت زَوْجَتُكَ، ونهيتك عن إزالَةِ النَّجَاسَةِ عن الثوب بالمَاء المَغْصُوبِ، لكن إن فعلت طَهُرَ الثوب، ونَهَيْتُكَ عن ذَبْحِ شاة الغَيْرِ بسكِّين الغَيْرِ من غير إذْنٍ، لكن إن فعلت حَلَّتِ الذَّبِيحَةُ» -: فشيء من هذا ليس يَمْتَنِعُ، ولا يتناقض بخلاف قوله: «حَرَّمْتُ عليك الطَّلاقَ، وأَمَرْتُكَ به، أو أَبَحْتُهُ لك، وحرمت عليك الاسْتِيلادَ لِجَارِيَةِ الابن، وَأَوْجَبْتُهُ عليك»؛ فإن ذلك مُتَنَاقِضٌ لا يعقل؛ لأن التحريم يُضَادُّ الإيجَابَ، ولا يضاده كَوْنُ المحرم مَنْصُوبًا عِلَّةً لحصول الملك وسائر الأحكام؛ إذ يَتَنَاقَضُ أن يقول: حرمت الرِّبَا، وأبحته، ولا يَتَنَاقَضُ أن يقول: حرمت الرِّبَا، وجعلت الفِعْلَ الحَرَامَ لعينه سَبَبًا لِحُصُولِ المِلْكِ في العوضين؛ فإن شَرْطَ التحريم التَّعَرُّضُ لِعِقَابِ الآخرة فقط دون تَخَلُّفِ الثمرات، والأحكام عنه. فإذا تحقق هذا، فقوله: «لا تبع، ولا تُطَلِّقْ، ولا تنكح» لو دَلَّ على تَخَلُّفِ الأحكام وهو المُرَادُ بالفَسَادِ، فلا يخلو إما أن يَدُلَّ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةُ، أو من حيث الشَّرْعُ، ومحال أن يَدُلَّ من حيث اللغة؛ لأن العَرَبَ قد تَنْهَى عن الطَّاعَاتِ، وعن الأَسْبَابِ المشروعة، وتعتقد ذلك نَهْيًا حَقِيقِيًّا دَالاًّ على أن المَنْهِيَّ عنه ينبغي ألا يُوجَدَ، أما الأَحْكَامُ، فإنها شَرْعِيَّةٌ لا يناسبها اللَّفْظُ، من حيث وضع اللسان؛ إذ يعقل أن يَقُول العربي: هذا العَقْدُ الذي يفيد الملك والأحكام إياك أن تَفْعَلَهُ، وتقدم عليه؛ ولو صرح به الشَّارِعُ أيضًا لكان منتظمًا مفهومًا، أما من حَيْثُ الشرع، فلو قام دَلِيلٌ يدل على أن النَّهْيَ للإفساد، ونقل ذلك عن النبي ﷺ صَرِيحًا، لكان ذلك من جهة الشَّرْعِ تَصَرُّفًا في اللغة بالتَّغْيِير، أو كان صِيغَة النهي من جهته منصوبة علامة على الفَسَادِ، ويجب قَبُولُ ذلك، ولكن الشَّأْنَ في إِثْبَاتِ هذه الحجة ونقلها...». ثم ذكر الغزالي حُجَجَ الذين قالوا بأن النَّهي يَدُلُّ على البُطْلانِ، وحجج القائلين بأنه يدل على الصحة، ثم قال: «فإن قيل: فإذا اخترتم أن النَّهْيَ لا يَدُلُّ على الصحة، ولا على الفساد في أَسْبَابِ المعاملات، فما قَوْلُكُمْ في النهي عن العبادات؟ قلنا: قد بَيَّنَّا أن النهي يُضَادُّ كون المنهي عنه قُرْبَةً وطاعة؛ لأن الطَّاعَةَ عبارة عما يوافق الأمر، والأمر والنهي متضادان، فَعَلَى هَذَا صَوْمُ يوم النحر لا يكون منعقدًا إن أُرِيدَ بانعقاده كَوْنُهُ طَاعَةً، وقربة، وامتثالاً؛ لأن النهي يضاده، وإذا لم يكن قُرْبَة لم يلزم بالنَّذْرِ؛ إذ لا يلزم بالنذر ما ليس بِقُرْبَةٍ. نعم، لو أمكن صرف النهي عن عَيْنِ الصوم إلى ترك إِجَابَةِ دَعْوَةِ اللّه تعالى؛ فذلك لا يمنع انعقاده، ولكن ذلك أيضًا فاسد...». وإن قيل: فقد حمل بَعْضَ المَنَاهِي في الشرع عَلَى الفَسَادِ دون البعض، فما الفصل؟ قلنا: النهيُ لا يَدُلُّ على الفَسَادِ، وإنما يُعْرَفُ فَسَادُ العَقْدِ والعبادة بفوات شرطه، أو ركنه، ويعرف الفوات إما بالإِجْمَاعِ؛ كالطهارة في الصلاة، وستر العورة، واستقبال القِبْلَةِ، وإما بالنص - وإما بصيغة النَّفْي؛ كقوله: «لا صَلاةَ إلا بطَهُورٍ»، و«لا نكاح إلا بشُهُودٍ»، فذلك ظاهر في النفي عند عَدَمِ الشرط - وإما بالقِيَاسِ على مَنْصُوصٍ، فكل نهي يَتَضَمَّنُ ارتكابه الإخلال بالشرط، لا مِنْ حَيْثُ النهي، وشرط المبيع أن يكون مالاً مُتَقَوِّمًا، مقدورًا على تسليمه، معينًا، أما كونه مرئيًا، ففي اشتراطه خلاف،=

.. ..

=وشرط الثمن أن يكون مَالاً مَعْلُومَ القَدْرِ، والجنس؛ وليس من شَرْطِ النكاح الصَّدَاقُ؛ فلذلك لم يَفْسَدْ بكون النِّكَاحِ على خَمْـرٍ، أو خِـنْزِيرٍ، أو مَغْصُـوبٍ، وإن كـان منهيًّا عنـه، ولا فَـرْقَ بـين الطلاق السُّنِّي والبدعي في شرط النفوذ، وإن اختلفا في التحريم. فإن قيل: فلو قـال قـائل: كـل نَهْيٍ رَجَعَ إلى عَيْنِ الشيء فَهُوَ دَلِيلُ الفَسَاد، دون ما يرجع إلى غيره، فهل يصح؟ قلنا: لا؛ لأنه لا فَرْقَ بين الطَّلاقِ في حال الحَيْضِ والصلاة في الدَّار المغصوبة، وبين الصلاة في حال الحيض؛ لأنه إن أمكن أن يقال: ليس مَنْهيًّا عن الطلاق لعينه، ولا عن الصَّلاةِ في الدار لعينها؛ بل لوقوعه في حال الحيض، ولوقوعها في الدار المغصوبة - أمكن تَقْدِيرُ مثله في الصلاة في حال الحَيْـضِ، فـلا اعتماد إلا على فوات الشَّرْطِ، ويعرف الشرط بدليل يـدل عليـه وعلـى ارتبـاط الصِّحَّـةِ بـه، ولا يعرف بمجرد النهي فإنه لا يَدُلُّ عليه وَضْعًا ولا شرعًا...» انتهى. وعَقَّبَ على ذلك أُسْـتَاذُنَا عبـد المجيد محمد عَبْد اللَّه، فقال: ويُسْتَفَادُ منه أنه يرى أن النهي عن المُعَامَلاتِ لا يَـدُلُّ علـى بُطْلانِهَـا لُغَةً؛ لأن اللغة لا شأن لها بالصحـة والبطـلان؛ إذ همـا شَـرْعِيَّان، ولا شَـرْعًا؛ لأنـه لم يَقُـمْ دَلِيـلٌ شرعي على أن النهي للإفساد، ويرى أن العبادة إما أن يُلاحَظَ في صحتها كَوْنُهَـا قُرْبَـةً، وطاعـة وامْتِثالاً، وسببًا للثواب، أي: أن يعتبر توصيلها إلى المَقْصُودِ الأخروي منها، وإمـا أن يُلاحَـظَ فـي صحتها كَوْنُهَا مسقطة للقضاء، مفرغة للذمة؛ بأن يعتبر تَوْصِيلُهَا إلى المَقْصُودِ الدنيوي منها. فـإن لُوحِظَ المعنى الأَوَّلُ، دَلَّ النهي على بطلانها إن كـان النَّهْـيُ مطلقًـا أو لِلـذَّاتِ أو للوصـف؛ لأن الطَّاعَةَ عِبَارَةٌ عما يوافق الأَمْرَ، والأمر والنهي مُتَضَادَّان، فلا يجتمعـان فـي تصرف واحـد، فعلـى هذا لا ينعقد صوم يوم النحر إن أريد بانعقاده كونه طاعة، وقربة، وامْتِثـالاً؛ لأن النَّهْـيَ يُضَـاده، وإذا لم يكن قربة لم يلزم النَّذْرُ؛ إذ لا نَذْرَ في مَعْصِيَةِ اللَّه تعالى، ومثله نذر الصَّـلاة فـي الأوقـات المكروهة، أو في مكان الغصب. وإن لُوحِـظَ الأَمْرُ الثـاني - وهـو اسْتِتْبَاعُهَا لثمراتهـا الدُّنيويـة المَقْصُودَةِ منها من إسْقَاطِ القَضَاءِ، وإفراغ الذِّمَّةِ - فـلا دَلالَـةَ للنهـي علـى فَسَـادِهَا حينئـذ، إنمـا يعرف فَسَادُ العِبَادَةِ -والحالة هذه - بفَقْدِ شَـرْطٍ أو ركـن، كمـا يعـرف فسـاد العقـد، ويعـرف الشَّرْطُ بدَلِيلٍ يَدُلُّ عليه. ومما يؤيد تَفْرِيقَهُ بين المُلاحَظَتَيْنِ في صحة العِبَادَةِ أنه قـال: «لا يسـتحيل أن ينهى الشَّارِعُ عن الصلاة في الدار المَغْصُوبَةِ، وتنصب سَبَبًا لـبراءة الذِّمَّـة، وسـقوط الفـرض»، وقال أيضًا: «لا شَكَّ في أن المحرم لا يقع طاعة، أما ألا يَكُونَ سَبَبًا للحكـم فـلا، فـإن الاسْتِيلادَ والطَّلاقَ، وذَبْح شَاةِ الغَيْرِ ليس عليه أمرنا، فهو مُحَـرَّمٌ، ثـم هـو ليس مَرْدُودًا بهـذا المعنى، بـل ترتبت عليه الأحكام» انتهى. ومقتضى هذا أنه لَوْ نَذَرَ صَوْمًـا مُطْلَقًـا، وصامه فـي يَـوْمِ عِيـدٍ، أو صَلاةً مطلقة وصلاها في وقت كَرَاهَةٍ، أو قضى فَائِتَةً عليه في هذا اليَوْمِ، أو فـي هـذه الأوقـات؛ فإن ذلك يبرئ ذِمَّتَهُ، ويسقط عنه القَضَاءَ؛ لأن النَّهْيَ لم يبطله ما لم يقم دليل يَدُلُّ على أن مـن شَرْطِ صِحَّة الصَّوْمِ ألا يكون فـي يَـوْمِ عِيـدٍ، ومـن شـرط صحـة الصـلاة ألا تكـون فـي الوقـت المكروه. وبالجملة فهو يَرَى أن النَّهْيَ سواء أكان مُطْلَقًا أم لذات التصرف، أم لوصفـه - لا يـدل على البطلان في المُعامَلاتِ، ولا في العِبَـادَاتِ إن قصـد مـن بُطْلانِهَـا عـدم توصيلهـا إلى ثمراتهـا الدنيوية؛ لأنه لا تَنَاقُضَ بين مُوجَبِ النهي من الحُرْمَةِ، ومُوجَبِ المشروعية من تَرَتُّـبِ الأحكـام=

حنيفة. وقال الغزالىُّ: اختلفوا فى أنَّ النهى عن البيعِ والنكاح وسائر التصرُّفات المقيدة(١) للأحكام الشرعية: هل يقتضى فسادها ؟:

=المَقْصُودَة من التصرف، فالمُعَوَّلُ عليه فى البطلان إنما هو فَقْدُ الشرط، أو الركن، ويعرف الشَّرْطُ، أو الركن بدليل يَدُلُّ عليه، وعلى ارتباط الصِّحَّةِ بهِ، ولا يُعْرَفُ بمجرد النهى؛ فإنه لا يَدُلُّ عليه لُغَةً، ولا شرعًا. وكما يرى الغزالى أن النَّهْىَ لا يَدُلُّ على البُطْلان، يرى أنه لا يَدُلُّ على الصحة والمشروعية؛ فإن الأَمْرَ بمجرده لا يَدُلُّ على الإجْزَاءِ والصحة، فكيف يدل عليه النهى؟ بل الأمر والنهى يَدلان على اقْتِضَاء الفعل، واقتضاء الترك فقط، أو على الوُجُوبِ، والتحريم فقط. أما ثُبوتُ الإجْزَاء، والفائدة، أو انتفاؤهما - فيحتاج إلى دَلِيلٍ آخر، واللَّفظُ من حيث اللغة غير مَوْضُوعٍ لهذه القَضَايَا الشرعية. وأما من حيث الشَّرْعُ، فلو قال الشَّارِعُ: إذا نَهيْتُكُمْ عن أَمْرٍ أردت به صحته - لتلقيناه منه، ولكنه لم يثبت ذلك صَرِيحًا، لا بالتَّوَاتُر، ولا بنقل الآحاد، وليس من ضَرُورَةِ المَأْمُور أن يكون صَحِيحًا مجزئًا، فكيف يكون من ضَرُورَةِ المنهى ذلك ؟ فإذا لم يثبت ذلك شَرْعًا ولُغَةً وضَرُورة بمقتضى اللَّفْظِ، فالمَصِيرُ إليه تَحَكُّمٌ. وقال الكَمَالُ بن الهمامَ فى «التحرير»: «اختلف العُلَمَاءُ فى النهى المُتَعَلِّق بالفعل على أَرْبَعَةِ مذاهب: أولها - وهو للأكثر -: أن يكون لِعَيْنِ الفِعْلِ، إما لِذاتِهِ، وإما لِجُزْئِهِ، سواء أكان حِسِّيًا أم شرعيًا، وأنه يقتضى الفَسَادَ شَرْعًا، وهو البُطْلانُ، أى: عدم سببيته لحكمة المقصود.

وثانيها: أنه يقتضى البُطْلانَ لُغَةً. وثالثها - وهو للبصرى، والغزالى، وللمصنف -: أنه يقتضى الفَسَادَ فى العِبَادَات فقط شَرْعًا دون المعاملات. ورابعها - وهو للحنفية -: التَّفْصِيلُ بين الفعل الحِسِّى، والفعل الشَّرْعِى، أما الحسى كالزنا، وشرب الخَمْر، فالنهى عنه يكون لِعَيْنِ الفِعْلِ، فيقتضى بطلانه، وكذا إن دَلَّ الدليل على أن الفعلَ الحِسِّيَّ نهى عنه لِوَصْفِهِ اللازم، لا إن دَلَّ على أنه نهى عنه لِمُجَاورٍ منفكٍّ، كالنهى عن قُرْبَان الحائض؛ فإن الدليل دَلَّ على أنه منهى عنه لُمقَارن منفك - وهو الأذى - فلا يكون بَاطِلاً، بل تَتَرَتَّبُ عليه أحكامه؛ كالإحصان والتحليل.

وأما الشرعى فهو بِعَكْسِ الحِسِّيِّ؛ وذلك أن النهى عنه يَكُونُ لغير الفعل من وَصْفٍ لازم، أو مقارن منفك، إلا إن دَلَّ دليلٌ على أنه لِعَيْنِهِ، فالنهى للوصف اللازم يفيد التحريم إن كان طَرِيقُهُ قطعيًا؛ كصَوْمِ يوم العيد، وبَيْعِ الربا، وكراهية التحريم إن كان طَرِيقُ ثُبوتِهِ ظَنِّيا، كالصَّلاةِ فى أوقات الكَرَاهَةِ، والبيع مع الشرط المُنَافِى لمقتضاه. والنهى للمقارن المُنْفَكِّ يفيد كَرَاهَةَ التحريم، ولو كان طَرِيقُهُ قطعيًا؛ كالبَيْعِ وَقْتَ النداء، وسواء أكان النَّهْىُ للوصف اللازم، أم للمقارن المُنْفَكِّ لا يقتضى البطلان، بل الفعل الشرعى المَنْهِىُّ عنه فى الحالتين صَحِيحٌ تترتب عليه أَحْكَامُهُ، فإن دَلَّ دليل على أن النَّهْىَ عنه لِذَاتِهِ كان مقتضيًا لِلْبُطْلان، كنكاح المَحَارِمِ دَلَّ الدليل على أنهن لَسْن محلاً له؛ لأنه يقتضى امتهانهن بالاسْتِفْرَاشِ وغيره، فيكون طريقًا لِقَطْعِ الرحم المَأْمُورِ بصلتها فيصير قَبِيحًا لِعَيْنِهِ؛ لأنه عَبَثٌ فيبطل». ينظر كلام شيخنا عبد المجيد فتح الله فى «أثر النهى» بتصرف.

(١) فى «ب»: التصرفات المعتبرة.

فذهب الجماهير: إلى أنه يقتضي فسادها.

وذهب قوم: إلى أن المنهيَّ عنه إن كان لعينه، دَلَّ على الفسادِ، وإن كان لغيره، فلا.

والمختار: أنه لا[١] يقتضي الفساد.

ثم قال: فإن قيل: «اختَرْتم أن النهْيَ لا يدلُّ على فساد المعاملات، ولا على صحَّتها، فما قولكم في النهي عن العبادات؟»:

قلنا: قد بينا أن النهي مضادٌّ لكون المنهيِّ عنه طاعة؛ لأن الطاعة هي موافقة الأمر، و[الأمر]والنهي متضادَّان.

فعلى هذا: صوم يوم النحر لا يكون منعقدًا؛ لأنه إنْ أريد بانعقاده كونُهُ طاعةً، فالنهي يضادُّه، فإذا لم يكنْ قربة، لا يلزم بالنذر؛ نعم: لو أمكن صرف النهي إلى عين الصوم إلى ترك إجابة دعوة الله تعالَى وضيافته، فذلك لا يمنع انعقاده؛ ولكن ذلك فاسد على ما بيَّنا في القُطْبِ[٢] الأوَّل.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي[٣] في شرحه «اللمع»: النهي يقتضي فساد المنهيِّ عنه؛ على قول أكثر أصحابنا.

وقال أبو بكر الباقلانيُّ[٤]: «لا يدلُّ عليه». وللشَّافعي - رضي اللَّهُ عنه - كلام يدلُّ عليه، وهو قول أبي الحسن الكرخيِّ من أصحاب أبي حنيفة، وأكثرِ المتكلِّمين من المعتزلة والأشاعرة.

وقال بعض أصحابنا: إن كان النهي يختصُّ بالمنهيِّ عنه؛ كالصلاة في السُّتْرة النجسة- دَلَّ على فساده، وإن كان لا يختصُّ بالمنهي عنه؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، وفي الثوب من الحرير، والبيع وَقْتَ النداء - لا يدلُّ على فساده.

وقال القاضي عبد الوهَّاب المالكي في «ملخصه»: ذكر أكثر الفقهاء: أن النَّهْيَ يدل على فساد المنهيِّ عنه، وذهب أهل الأصول: إلى أنه لا يدلُّ على ذلك.

ومن ذهب إلى المذهب الأول اختلفوا:

فمنهم من قال: لا يدلُّ باللغة؛ ولكن بدليل الشرع.

---

(١) سقط في «ب».
(٢) في أ: اللفظ.
(٣) في «أ»: العقال، وفي «ب»: البقال.
(٤) ينظر «اللمع»: (١٤).

ومنهم من قال: يدلُّ على الفساد بموضوعه(١) في اللغة.

وقال ابن بَرْهَان: هل النهي يقتضي [١٥٢/أ] فساد المنهي عنه؟ فنقل عن بعض أصحابنا - وهو ظاهر كلام الشافعي - رحمه الله - وبعض أصحاب أبي حنيفة: أنه يقتضي فساد المنهي عنه، ونقل عن القفال الشاشي من أصحابنا، وأبي الحسن الكرخي: أنه [لا] (٢) يقتضي فساد المنهي عنه.

ونقل عن أبي الحسين البصري أنه قال: النهي عن العبادات، يقتضي فسادها، وأما عن العقود الشرعية، فلا.

ونقل عن طائفة من المتكلِّمين: أن النهي إن كان لمعنى يخصُّ المنهيَّ عنه؛ كالصلاة في البقعة النجسة - فإنه يقتضي فساد المنهي عنه؛ فإن النهي إنما كان لمعنًى يخص الصلاة، وهو النجاسة؛ أَلا ترى أنه في غير الصلاة لا يمنع من الجلوس في البقعة النجسة.

وإن كان النهي لمعنى لا يخصُّ المنهيَّ عنه فلا يقتضي فساده؛ وذلك بمنزلة الصلاة في الدار المغصوبة؛ فإنه نهي عن الغصب؛ وذلك لا يخصُّ الصلاة.

ونقل عن بعض العلماء: أنه إذا كان النهْيُ عن فعل، إذا فعل المنهيّ عنه، اختلَّ شرط من شروطه، أو ركن من أركانه؛ كالنهي عن الصلاة من غير طهارة - دلَّ على فساده؛ وإلا فلا؛ وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء. وقال الباجي: النَّهْيُ عن الشَّيْء يقتضي فساد المنهيِّ عنه؛ وبهذا قال القاضي أبو محمد، وجمهورُ أصحابنا، وأصحاب أبي حنيفة والشافعي؛ وبه قال الشيخ أبو بكر بن فُورَكَ. وقال القاضي أبو بكر، والقاضي أبو جعفرٍ السمعاني، وأبو عبد الله الأزديُّ، وأبو بكر القفال(٣) من أصحاب الشافعيِّ: إن النهي لا يقتضي فساد المنهيِّ عنه.

وقال أبو الحسين البصري في «المعتمد» (٤): ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة، وبعض أصحاب الشافعي: إلى أن النهي يقتضي فساد المنهيِّ عنه، وذهب غيرهم من الفقهاء: إلى أنه لا يقتضيه؛ وهو مذهب أبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله، وقاضي القضاة، وذكر أنه ظاهر مذهب شيوخنا المتكلِّمين. وأنا أذهب: إلى أنه يقتضي فساد

---

(١) في «ب»: لموضوعه.

(٢) سقط من «ب».

(٣) في «ب»: البقال.

(٤) ينظر المعتمد (١/١٧٠، ١٧١).

المنهىِّ عنه فى العبادات، دون العقود والانتفاعات. ونقل بعض المصنِّفين من الحنابلة: أن مذهب [١٥٣/ب] أحمد: أنه يقتضى الإفساد، ثم قال: خلافًا للأشعرية والمعتزلة.

وقال أبو الخطَّاب الحنبليُّ: النهى يدلُّ على فساد المنهىِّ عنه؛ وهو مذهب الإمام أحمد فى رواية عنه.

وقال صاحب «الإحكام»(١): اختلفوا فى أن النهى عن التصرُّفات والعقود المقيدة لأحكامها؛ كالبيع والنكاح، هل يقتضى الفساد أم لا؟:

فذهب جماعة من الفقهاء من أصحابنا، وأصحاب مالك، وأبى حنيفة، والحنابلة، وجميع أهل الظاهر، وجماعة من المتكلِّمين: إلى فسادها، ولكن اختلفوا:

فمنهم من قال: هُوَ مِنْ جهة الشرع، لا مِنْ جهة اللغة.

ومنهم: من لم يقلْ بالفساد؛ وهو اختيار المحقِّقين من أصحابنا؛ كالقَفَّال، وإمام الحرمين، والغَزَّالى؛ وبه قال أبو عبد الله البصرى، وأبو الحسن الكرخى، والقاضى عبد الجبار، وأبو الحسين البصرى، وكثير من مشايخهم. ولا نعرف خلافًا فى أن ما نهى عنه لغيره لا يَفْسُدُ؛ كالنَّهْىِ عن البيع وقْتَ النداء؛ إلا ما نقل عن مذهب مالك، وإحْدَى الروايتين عن أحمد.

والمختار: أنَّ النهى لا يدلُّ على الفساد لغةً. والذى أختاره: أنه يقتضى الفساد فى العبادات، دون المعاملات، ووافقه على ذلك صاحبُ «الحَاصِلِ»، وصاحبُ «التحصيل»: وأما صاحب «التنقيح» فقد وافقه فى العبادات دون المعاملات؛ قال: إن النهْىَ يدلُّ على الفساد فى العبادات دون المعاملات.

قال السَّهروردى صاحب «التنقيحات»: هل يدلُّ النهى على فساد المنهىِّ عنه ؟ وكذلك فى العبادات المشروعة بأصلها، إذا ورد النَّهْىُ فيها، هل يقتضى فسادها بوقوعها على جهته؟:

[فعند قوم](٢): لم يتعيَّن(٣) الرجوع إلى ذات المنهىِّ عنه؛ بل إلى وصفه.

وعند أبى حنيفة: يتعين الرُّجُوع فى الكُلِّ إلى الوَصْفِ.

وعند الشَّافعى: ألحق النهى بالأصل.

---

(١) ينظر الأحكام (١٧٤/٢).

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: ثم يتعين.

وفرق أبو الحسين البصرى: بَيْنَ العبادات والمعاملات، ووافقه فى ذلك مَنْ يعتقد فيه؛ وهو أَوْجَهُ المذاهب.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن مختار المصنِّف: أن النهى عن العبادة، إذا تعلق بذات العبادة، لا بالمجاوِرِ لها - فهو يدل [١٥٣/أ] على فسادها، وإذا تعلق بالعقود المقيِّدة للأحكام الشرعية على النحو الأول - فذلك لا يقتضى فسادها، [وسبيل][1] تقرير المدعى بتقرير مقامين:

أحدهما: أن النهى يدلُّ على الفساد فى العبادات.

وثانيهما: أنه لا يدل على الفساد فى المعاملات.

بيان المقام الأول: هو: أن المراد من كون العبادة فاسدةً: عَدَمُ إجزائها؛ والدليل على فسادها: إذا أتى بها وقد نهى عنها، فإنا نقول: لم يأت بالفعل المأمور به؛ فوجب أن يبقى فى عهدة الأمر.

بيان ذلك: أنه أتى بما تعلَّق به خِطَابُ النهْىِ لعينه: إما بالفرض، أو لأنَّ الأصل الَّذى تعلَّق به النهى عين الشىء الذى دخل عليه حرف النهى، وهو الأصل المقتضى لإفادة الحقيقة[2]، وإذا أتى بالفعل المنهىِّ عنه لعينه - على التفسير المذكور - مقتصرًا عليه - كان تاركًا للمأمور به؛ لاستحالة أن يكون المأمور به لعينه منهيًّا عنه لعينه؛ وإلا يلزم تعلُّق الأمر والنهى بشىء واحد من وجه واحد؛ وذلك محال؛ فثبت: أنه تارك للمأمور به، وتارك المأمور به عاصٍ، والعاصى يستحق العقاب؛ لما بيَّناه فى «باب الأوامر»؛ فبقى الخطاب الأول متعلقًا به، وثبت فساد ما أتى به؛ لعدم إجزائه، ولا نعنى بالفساد فى العبادات إلا هذا.

قال المصنف - رحمه الله -: فَإِنْ قِيلَ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الإِتْيَانُ بِالْفِعْلِ الْمَنْهِى عَنْهُ - سَبَبًا لِلْخُرُوجِ عَنْ عُهْدَةِ الأَمْرِ؛ فَإِنَّهُ لاَ تَنَاقُضَ فِى أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ: «نَهَيْتُكَ عَنِ الصَّلاةِ فِى الثَّوْبِ الْمَغْصُوبِ؛ وَلَكِنْ: إِنْ فَعَلْتَهُ أَسْقَطْتُ عَنْكَ الْفَرْضَ بِسَبَبِهِ»؟

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه مطالبةٌ، ولابدَّ من بيان توجيهها، فنقولُ: للخصم أن يقول: لا نسلِّم أنه إذا لم يأت بالمأمور به - على التفسير المذكور - لا يخرج عن العهدة، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يَكُنْ فعل المنهى عنه سببًا للخروج عن

---

(١) فى «ب»: ونبين.

(٢) فى «أ»: الإرادة الحقيقية.

العهدة، وإن لم يأت بالمأمور به - على التفسير المذكور - ولا مانع؛ لأنه تناقض بين الزجر عن الفعل وبين جعله سببًا للخروج عن العهدة؛ وذلك كالصلاة في الثوب [١٥٣/ب] المغصوب، والوضوء بالماء المغصوب.

قال المصنّف-رحمه الله تعالى -:سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّهْىَ يَقْتَضِى الْفَسَادَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بدَلِيلَيْنِ: الأَوَّلُ: أَنَّ النَّهْىَ لَوْ دَلَّ عَلَى الْفَسَادِ ، لَدَلَّ عَلَيْهِ: إِمَّا بلَفْظِهِ، أَوْ بِمَعْنَاهُ؛ وَلَم يَدُلَّ عَلَيْهِ فِى الْوَجْهَيْنِ؛ فَوَجَبَ أَلا يَدُلَّ عَلَى الْفَسَادِ أَصْلاً.

أَمَّا أَنَّهُ لاَ يَدُلُّ عَلَيْهِ بلَفْظِهِ : فَلأَنَّ اللَّفْظَ لاَ يُفِيدُ إلا الزَّجْرَ عَنِ الْفِعْلِ، وَالْفَسَادُ مَعْنَاهُ عَدَمُ الإِجْزَاءِ، وَأَحَدُهُمَا مُغَايِرٌ لِلآخَرِ.

وأَمَّا أَنَّهُ لاَ يَدُلُّ عَلَيْهِ بمَعْنَاهُ : فِلأَنَّ الدِّلالَةَ المَعْنَوِيَّةَ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ إِذَا كَانَ لِمُسَمَّى الشَّيْءِ لاَزِمٌ، فَاللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الشَّيْءِ دَالٌّ عَلَى لاَزِمِ الْمُسَمَّى؛ بِوَاسِطَةِ دِلالَتِهِ عَلَى الْمُسَمَّى.

وَهَهُنَا: الْفَسَادُ غَيْرُ لازِمٍ لِلْمَنْعِ؛ لأَنَّهُ لا اسْتِبْعَادَ فِى أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ: «لا تُصَلِّ فِى الثَّوْبِ المَغْصُوبِ، وَلَوْ صَلَّيْتَ صَحَّتْ صَلاتُكَ، وَلا تَذْبَحِ الشَّاةَ بالسِّكِّينِ المَغْصُوبِ، وَلَوْ ذَبحْتَهَا بِهَا حَلَّتْ ذَبِيحَتُكَ» وَإِذَا لَم تَحْصُلِ المُلازَمَةُ ، انْتَفَتِ الدِّلالَةُ المَعْنَوِيَّةُ.

الثَّانِي: لَو اقْتَضَى النَّهْيُ الفَسَادَ ، لَكَانَ: أَيْنَمَا تَحَقَّقَ النَّهْيُ، تَحَقَّقَ الفَسَادُ.

لَكِنَّ الأَمْرَ لَيس كَذَلِكَ؛ بِدَلِيلِ النَّهْيِ عَنِ الصَّلاةِ فِى الأَوْقَاتِ المَكْرُوهَةِ، وَالْوُضُوءِ بِالمَاءِ المَغْصُوبِ مَعَ صِحَّتِهِمَا.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أنَّ هذه معارضةٌ فى حكْمِ المسألة.

وبيانها: أن نقولَ: ما ذَكَرْتَ من الدليل - وإن دلَّ على أن النَّهْيَ عن العبادات يقتضى فسادَهَا - ولكنْ معنا ما ينفيه:

وبيانه من وجهين: الأول: هو أن النهى لو دلَّ على فسادها، لدلَّ عليه: إما بلفظه، أو بمعناه، والقسمان باطلان؛ فيلزم عدم الدلالة:

بيان المقام الأول: ما ذكرناه غير مرة، وحاصله: الدلالة على أن الدلالات ثلاثة،

ويجعل التضمن والالتزام قسمًا واحدًا، وتسمى الدلالة المعنوية؛ وذلك واضح.

وبيان انتفاء القسمين:

أما انتفاء الدلالة اللفظية: فلأن الصيغة إنما وضعَتْ للزجر والمنع بالاتفاق؛ فلا تكون موضوعة لغيره؛ دفعًا للاشتراك، والزجر عن الشيء غير فساده، ولم يوضع له اللفظ؛ فانتفت الدلالة اللفظية.

وأما انتفاء الدلالة المعنوية: فلأنها تتوقَّف على تحقق الملازمة الذهنية بين المسمَّى وغيره؛ على ما قررناه في موضعه، وقد انتفى هذا الشرطُ هنا. وإنما قلنا ذلك؛ لأنه [لا][1] ملازمة ذهنًا بين المسمَّى الذى هو الزجر، وبين فسادِ العبادة؛ وذلك لأنه لا تناقض بين قول الشارع: «لا تُصَلِّ في الثوب المغصوب، ولا تتوضأْ بالماء المَغْصُوب، فإن فعلت ذلك، فقد جعلته سببًا لِلْخُروج عن العُهْدَةِ»؛ ولو كانت الدلالة الالتزامية موجودة، لتطابقت المطابقة والالتزام؛ والأول[2] باطل؛ ويلزم من هذا بطلانُ الدلالةِ المعنويةِ؛ فلا دلالة لصيغة النَّهْيِ على عَدَمِ الإجزاء أصلا؛ وهو المدعَى.

الوجه الثاني: هو أنه لو دلَّ النَّهْيُ على فساد العبادات، لثبت فسادها حيثما ثبت النهي عنها؛ عملا بالدليل؛ واللازم باطل؛ بدليل صحة الصلاة في الثوب المغصوب [١٥٤/أ]، [والأوقات المكروهة][3] [ولا فرق بين الملزومين][4].

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الإِتْيَانُ بِالْمَنْهِيِّ عَنْه – سَبَبًا لِلْخُرُوجِ عَنِ الْعُهْدَةِ؟»:

قُلْنَا: لأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَأْتِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ، بَقِيَ الطَّلَبُ كَمَا كَانَ؛ فَوَجَبَ الإِتْيَانُ بِهِ؛ وَإِلا لَزِمَ الْعِقَابُ بِالدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ.

قَوْلُهُ: «الصَّلاةُ فِي الثَّوْبِ الْمَغْصُوبِ مَنْهِيٌّ عَنْهَا، ثُمَّ إِنَّ الإِتْيَانَ بِهَا يَقْتَضِي الْخُرُوجَ عَنِ الْعُهْدَةِ»:

قُلْنَا: الدَّلِيلُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ يَقْتَضِي أَلا يَخْرُجَ الإِنْسَانُ عَنْ عُهْدَةِ الأَمْرِ؛ إلا بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ؛ إِلا أَنَّهُ قَدْ يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهَذَا الدَّلِيلِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ؛ لِمُعَارِضٍ.

---

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: واللازم.

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط في «أ».

وَالْفَرْقُ: أَنَّ مُمَاسَّةَ بَدَنِ الإِنْسَانِ لِلثوْبِ لَيْسَتْ جُزْءًا مِنْ مَاهِيَّـةِ الصَّـلاةِ، وَلا مُقَدِّمَـةً لِشَيْءٍ مِنْ أَجْزَائِهَا؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ، كَانَ آتِيًا بِعَيْنِ الصَّلاةِ المَأْمُورِ بِهَا؛ مِنْ غَيْرِ خَلَـلٍ فِي مَاهِيَّتِهَا أَصْلا.

أَقْصى مَا فِي الْبَابِ: أَنَّهُ أَتى - مَعَ ذَلِكَ - بِفِعْـلٍ آخَـرَ مُحَـرَّمٍ، وَلَكِـنْ لاَ يَقْـدَحُ فِـي الْخُرُوجِ عَنِ العُهْدَةِ.

أَمَّا المُعَارِضَةُ الأُولَى : فَجَوَابُهَا:

أَنَّ النَّهْيَ دَلَّ عَلَى أَنَّ المَنْهِيَّ عَنْهُ مُغَايِرٌ لِلْمَأْمُورِ بِهِ، وَالنَّصَّ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْخُـرُوجَ عَـنْ عُهْدَةِ الأَمْرِ لاَ يَحْصُلُ إِلا بِالإِتْيَانِ بِالمَأْمُورِ بِهِ؛ فَيَحْصُلُ مِنْ مَجْمُوعِ هَاتَيْنِ المُقَدِّمَتَيْـنِ: أَنَّ الإِتْيَانَ بِالمَنْهِيِّ عَنْهُ لاَ يَقْتَضِي الخُرُوجَ عَنِ الْعُهْدَةِ.

وَأَمَّا المُعَارَضَةُ الثَّانِيَةُ : فَنَقُولُ: لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ النَّهْـيَ - فـى الصُّـوَرِ الَّتِـى ذَكَرْتُمُوهَـا - تَعَلَّقَ بِنَفْسِ مَا تَعَلَّقَ بِهِ الأَمْرُ؛ بَلْ بِالمُجَاوِرِ، وَحَيْثُ صَحَّ الدَّلِيلُ: أَنَّ الْفِعْلَ المَـأْتِيَّ بِـهِ غَيْرُ الْفِعْلِ المَنْهِيِّ عَنْهُ - فَلا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لا يُفِيدُ الْفَسَادَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وَأَمَّا المُعَامَلاتُ: فَالمُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا: «هَذَا الْبَيْعُ فَاسِدٌ»: أَنَّهُ لاَ يُفِيدُ المِلْـكَ ؛ فَنَقُـولُ: لَـوْ دَلَّ النَّهْيُ عَلَى عَدَمِ المِلْكِ ، لَدَلَّ عَلَيْهِ: إِمَّا بِلَفْظِهِ، أَوْ بِمَعْنَاهُ:

وَلا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِلَفْظِهِ؛ لأَنَّ لَفْظَ «النَّهْيِ» لاَ يَدُلُّ إِلا عَلَى الزَّجْرِ.

وَلا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَعْنَاهُ أَيْضًا؛ لأَنَّهُ لا اسْتِبْعَادَ فِـى أَنْ يَقُـولَ الشَّـارِعُ «نَهَيْتُـكَ عَـنْ هَـذَا الْبَيْعِ؛ وَلَكِنْ: إِنْ أَتَيْتَ بِهِ حَصَلَ المِلْكُ»؛ كَالطَّلاقِ فِـى زَمَـانِ الْحَيْـضِ، وَالْبَيْـعِ وَقْـتَ النِّدَاءِ.

وَإِذَا ثَبَتَ: أَنَّ النَّهْيَ لا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ؛ لاَ بِلَفْظِهِ، وَلا بِمَعْنَاهُ وَجَـبَ أَلا يَـدُلَّ عَلَيْـهِ أَصْلاً.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عـن المطالبـة المذكـورة، بـأن قال: قد بينا أنه تاركٌ للمأمور به، وتاركُ المأمورِ بِهِ يستحقُّ العقاب؛ فالنظر إلى ما ذكرنا يقتضى البقاء فى عهدة الواجب.

وأما قوله: «الإتيان بالمنهيِّ عنه قد يكون سببًا للخروج عن العهدة»:

قلنا: ذلك من باب المعارضة، فمن ادعاها، فعليه البيان.

وأما قوله: «الصلاة فى الثوب المغصوبِ صحيحةٌ؛ وكذا الوضوء بالماء المغصوب»:

فاعلم: أن هذا نقضٌ على الدليلِ المذكور.

وبيانه: أن الخصم يقول: ما ذَكَرْتَ من الدليل يقتضى عدم جواز الصلاة فى الثوب المغصوب، وعدم صحة الوضوء بالماء المغصوب.

وبيانه: أن المصلِّى فى الثوب المغصوب تاركٌ للصلاة المأمور بها؛ لأن الصلاة فى الثوب المغصوب منهيٌّ عنها؛ لأن الأصل تعلُّق النهى بعين الصلاة؛ إذ هو الحقيقة؛ فالآتى بها تاركٌ للمأمور به؛ بعَيْن ما ذكرتم، وتارك المأمور به عاصٍ، والعاصى يستحقُّ العقاب. وهكذا يقول: «الوضوء بالماء المغصوب باطل؛ لما ذكرتم».

وإذا تقرر ذلك، فطريق التوجيه: أن نقول: لو صحَّ ما ذكرتم من الدليلِ، يلزمُ عدم الصحة فى هاتَيْن الصورتين - يعنى ما ذكرتم - واللازمُ باطلٌ؛ فالملزوم كذلك. وإذ قد تبين توجيه السؤال على الوجه الذى ذكرناه، فنقول:

أجاب المصنِّف عنه: بأن قال: ما ذكرتم من الدليلِ يقتضى عَدَمَ صحَّة الصلاة؛ بل العبادة فى جميع صور وجودها، فإن ترك فى بعض الصور، فإنما يترك لمعارض، وقد يثبت المعارض هنا، وهو الفرق بين صورة النقض وبين القاعدة التى فرضنا صورتها؛ فإن عود النهى إلى ذات العبادات هو: أن المنهى عنه مماسَّة [١٥٤/ب] الثوب المغصوب لبدن المصلِّى، وتلك المماسَّة ليسَتْ جزءًا من أجزاء الصلاة، ولا مقدمة لشىء من أجزائها بالإجماع، فالآتى بها آتٍ بالصلاة التى ليسَتْ من ماهيتها أصْلا؛ غاية الأمر: أنه جاور الصلاةَ فعلٌ منهيٌّ عنه؛ وذلك لا يقدح فى صحة الصلاة.

هذا ما ذكره المصنِّف؛ وفيه نظر:

وبيانه: أنَّ ستر العورة شرطُ صحة الصلاة إجماعًا، فالآتى بالستر المنهى عنه شرعًا تارك للستر المأمور به فى الصلاة؛ تعَين ما ذكرتم؛ فوجب أن يبقى فى عهدة الواجب إلى آخر ما قرَّره، وما ذكره من الفرق، لا يدفَعُ ما ذكرناه.

والجواب الصحيح الأصوليّ(١): منع الصحة فى هذه الصورة؛ كما ذهب إليه أحمد - رضى الله عنه - أو بيان أن النهى فى هذه الصورة لا يتعلَّق بذات ما أمر به؛ بل هو راجع إلى أمر خارج عن المأمور به.

فإن قال: «الواجبُ عليه نفس الستر، لا هذا الستر بالثوب المغصوب؛ فصار للستر

---

(١) فى «ب»: الأول.

حقيقتان(١)؛ فنقول: مطلق الستر واجبٌ، وهذا الستر الخاصُّ حرامٌ؛ ولا استحالة في ذلك»:

قلنا: هذا كلام حق؛ ولكن هذا يبطلُ بعين ما اختاره مِنْ بطلان الصلاة في الدار المغصوبة.

والجواب الصحيح عن هذا: إمَّا منع الحكم(٢) فيه؛ كما هو مذهب أحمد، أو ما سنذكره جوابًا عنه وعن أمثاله بعد هذا.

والجواب عن المعارضة الأولى أن نقول: نحن ندَّعي أن النهي يدلُّ على الفساد بمعناه على هذا التفسير، وهو: أن فاعل الفعل المنهيِّ عنه تاركٌ للمأمور به - على ما بيناه - وتارك المأمور به عاص، والعاصي يستحقُّ العقاب بالنصِّ المذكور في «كتاب الأوامر» وهو قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ**﴾ [النساء: ١٤]. فإذا لزم من دلالة النهي كون المأمور به منهيًّا عنه، ولزم من ذلك كونُهُ تاركًا للمأمور به، والنصُّ دالٌّ على أن تارك المأمور به عاص، فيلزم من ذلك دلالة النهي على الفساد بمعناه.

أو نقول [١٥٥/أ]: النهي دلَّ على أن ما أتى به من المنهيِّ عنه غير مأمور به، والخطاب الدالُّ على وجوب المأمور به يقتضي أنه إذا أتى بالمأمور به، يخرج عن عهدة ذلك الواجب، فإذا لم يأت بالمأمور به، وأتى بغيره، فيبقى ذلك الخطاب متعلقًا به، ويلزم من هاتين المقدِّمتين دلالة النهْيِ على فساد العبادات مِنْ حيث المعنَى. وإذا أراد الخصم بيان عدم الدلالة - بالتفسير المذكور - فعليه البيان، وما ذكره ليس كذلك؛ فاندفع.

وأما المعارضة الثانية: فجوابها أن نقول: لا نسلِّم أن النهي في الصور المذكورة تعلَّق بعين ما تعلَّق به الأمر، أو بغيره: فإن كان الأول: فإنا نمنع الصحة في تلك الصورة(٣). وإن لم يتعلَّق بعينه، بل بغيره: ظهر الفرق. وهذا هو الجواب عن جملة صور النقض؛ كالوضوء بالماء المغصوب، والستر بالثوب المغصوب، وأمثالهما. هذا هو بيان المقام الأول.

أما المقام الثاني - وهو: أن النهي لا يقتضي فساد المعاملات - فالدليل عليه هو: أنه

---

(١) في «ب»: جنسان.

(٢) في «ب»: إلى منع الحكم.

(٣) في «أ»: الصفة.

لو دلَّ عليه، وهو عدم إفادته الملك: فإما أن يدلَّ عليه بلفظه، أو بمعناه؛ والقسمان باطلان؛ فلا دلالة:

أما بطلان الأول: فلأنَّ النهيَ موضوع للزجر؛ فلا يكون موضوعًا لغيره؛ دفعًا للاشتراك، وإذا لم يكن موضوعًا لغيره، فلا يدلُّ عليه بلفظه.

وأما أنه لا يدلُّ عليه بمعناه: فذلك لأنه لا مناقضة بين جعل الشيء سببًا للملك، وبين كونه منهيًّا عنه قطعًا؛ فجاز عقلا أن يقول الشارع: «نهيتك عن البيع وقت النداء، ومتَى صدر منك، فقد جعلته سببًا للملك. ويلزم من هذا: ألا يدلَّ عليه بمعناه بوجه ما؛ إذْ لو دلَّ عليه بمعناه بوَجْهٍ ما، لما حَسُن الجمع بين هذين القولين جزمًا؛ واللازم باطل؛ لما مر؛ فينتفي الملزوم؛ فلا دلالة له أصلاً.

قال المصنف - رحمه الله -: فَإنْ قِيلَ: «هَذَا يُشْكِلُ بِالنَّهْيِ [١٥٥/ب] فِي «بَابِ الْعِبَادَاتِ»؛ فَإنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ: ثُمَّ نَقُولُ: لاَ نُسَلِّمُ أَنَّهُ لاَ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَعْنَاهُ؛ وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ فِعْلَ المَنْهِيِّ عَنْهُ مَعْصِيَة، وَالمِلْكُ نِعْمَةٌ، وَالمَعْصِيَةُ تُنَاسِبُ المَنْعَ مِنَ النِّعْمَةِ؛ وإِذَا لاحَتِ المُنَاسَبَةُ، فَمَحَلُّ الاعْتِبَارِ جَمِيعُ المَنَاهِي الْفَاسِدَةِ.

الثَّانِي: أَنَّ المَنْهِيَّ عَنْهُ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَنْشَأَ المَصْلَحَةَ الْخَالِصَةِ، أَوِ الرَّاجِحَةِ؛ وَإِلاَّ: لَكَانَ النَّهْيُ مَنْعًا عَنِ المَصْلَحَةِ الْخَالِصَةِ أَوِ الرَّاجِحَةِ؛ وَإِنَّهُ لا يَجُوزُ.

بَقِيَ أَحَدُ أُمُورٍ ثَلاثَةٍ: وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَنْشَأَ المَفْسَدَةِ الخَالِصَةِ، أَوِ الرَّاجِحَةِ، أَوِ المُسَاوِيَةِ:

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ الأَوَّلَيْنِ: وَجَبَ الحُكْمُ بِالْفَسَادِ؛ لأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُفِدِ الحُكْمُ أَصْلاً، كَانَ عَبَثًا، وَالْعَاقِلُ لاَ يَرْغَبُ فِي الْعَبَثِ ظَاهِرًا؛ فَلا يُقْدِمُ عَلَيْهِ؛ فَكَانَ الْقَوْلُ بِالْفَسَادِ سَعْيًا فِي إِعْدَامِ تِلْكَ المَفْسَدَةِ.

وَعَلَى التَّقْدِيرِ الثَّالِثِ - وَهُوَ التَّسَاوِي - كَانَ الْفِعْلُ عَبَثًا، وَالاشْتِغَالُ بِالْعَبَثِ مَحْذُورٌ عِنْدَ الْعُقَلاءِ، وَالْقَوْلُ بِالْفَسَادِ يُفْضِي إِلَى دَفْعِ هَذَا المَحْذُورِ؛ فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن قوله: «ما ذكرتم يشكل بالعبادات» معناه: أنكم سلَّمتم أن النهى عن العبادات يقتضى فسادها، وزعمتم: أن النهى عن المعاملات لا يقتضى فسادها، وما ذكرتم ينتقض به، وصورة الإشكال المراد منها فى الاصطلاح

صور النقض، وصورة النقض تصلح أن يتمسك بها الخصم؛ فتارة يكون التوجيه معارضةً فى المقدِّمة، وتارةً يكون التوجيه معارضة فى الحكم؛ وقد بينا ذلك فى «علم النظر»، وكل واحد من التوجيهَيْن يتأتى ههنا.

أما التوجيه [معارضةً] (١) فى المقدمة - فهو: أن نأخذ مقدِّمة من مقدِّمات الدليل بعينها، ونقول: هذه المقدِّمة باطلةٌ؛ إذ لو صحَّت، لبقيت المقدِّمات صحيحة على ما ادعيت، وسلَّمنا؛ فيلزم صحة جميع المقدمات جزمًا، وهى موجودة فى باب العبادات؛ ضرورة صدق قولنا: «لو دلَّ النهى على فساد العبادات: فإما أن يدلَّ عليه بلفظه، أو بمعناه؛ والقسمان باطلان... إلى آخر ما ذكرتم»؛ فلا دلالة؛ فيلزم من هذا: أنه لو صحَّت المقدمة، يلزم عدم دلالة النهى على فساد العبادات؛ وذلك باطل؛ على ما سلمتم؛ فيلزم فساد هذه المقدمة، وهو المدعى.

أما التوجيه معارضةً فى الحكم - فهو أن نقول: النهى يدلُّ على فساد العبادات؛ فيدل على فساد المعاملات؛ لأنه لو لم يدلَّ على فساد المعاملات، فعدم دلالته إنما كان لقولنا: «لو دلَّ، لدلَّ: إمَّا بلفظه، أو بمعناه؛ والقسمان باطلان»؛ وهذا الدليل بتمامه موجودٌ فى العبادات؛ فيصدق قولنا: «لو لم يدلَّ على فساد المعاملات، لما دلَّ على فساد العبادات»؛ واللازم منتف. وهذه معارضة فى الحكم، فهذا هو توجيه صورة الإشكال، وقد تعرض عن الدليل الذى سلَّمه لك (٢) بالكلية، ويقال: يثبت فساد المعاملة المنهيِّ عنها؛ قياسًا على فساد العبادة المنهيِّ عنها؛ وهذا توجيهٌ آخَرُ [١٥٦/أ] لِصُوَرِ النقَض. واعلم(٣): أنه لا يتجه أصلاً قولُ القائل: دليلك باطلٌ؛ إذ لو لم يدع ذلك مطابقةً، لصح أن يقال: هذه المقدِّمة من مقدمات دليلك باطلةٌ؛ لأنه لابد وأن ندعيها مطابقةً. ولهذا الكلام بَسْطٌ لا يليق بهذا الفَنِّ.

ثم قال المصنِّف: «لا نسلِّم أنه لا يدلُّ عليه بمعناه، وما ذكرت من الدليل - وإن دلَّ عليه - ولكن معنا ما ينفيه.

وبيانه من وجهين:

الأول: أن المَلْكَ نعمة وكرامة:

أما أنه نعمة: فظاهر؛ وذلك لأنَّ الملك عبارة عن الموجب للقدرة، أو عن القدرة

---

(١) سقط فى «أ، ب».

(٢) فى «أ»: الذى للمستدل.

(٣) فى «أ»: والحكم.

على التصرُّفات، وكل عبد يجزم أن عَجْزَهُ[١] وقدرته من الله تعالى؛ فإعطاء هذه القدرة من اللهِ تعالَى نعمة عظيمة.

وأما أنه كرامة: فلأنَّ الدليل[٢] يقتضى أن لا ملك إلا لله، فوصف العبد بأنه مالك كرامةٌ[٣] له جزمًا.

فثبت: أن الملك نعمة وكرامة، والنعم والكرامات لا تناطُ بالعاصين؛ قياسًا على سائر المناهى المناطة. ووجه الجمع بالمعنى المناسب: هو أنا نقول: عدم ثبوت الملك فى تلك الصورة: إنما كان زجرًا عن التوسُّل المذكور إلى النعم والكرامات بالمعاصى؛ لمكان المناسبة.

ووجهها: أن الزجر عن التوسل المذكور أمرٌ مطلوبٌ، وعدم ترتُّب الملك على الفعل المنهىِّ عنه طريقٌ صالحٌ، والحكيم قد باشر؛ فإنه حَكَمَ بعدم ترتب الملك فى تلك الصورة على الفعل المنهىِّ عنه، ولا معنى للمناسبة إلا ذلك؛ [و] هذا المعنى موجودٌ فى جميع صور النهْيِ عن المعاملات؛ فوجب القول بفساد الجميع.

هذا الدليل يقتضى فساد كلِّ المعاملات والانتفاعات: فإن لم يمنع منه مانعٌ: يثبت الفساد فى حقِّها؛ عملاً بالدليل السالم عن المانع. وإن منع منه مانع، فنقول:

صرف النهى إلى المجاور العارضِ[٤] جمعًا بين البابين بقدر الإمكان؛ فيبقى دليلنا سالمًا عن الانتقاض.

الثانى: أن الفعل المنهىَّ عنه يجب ألا يكونَ منشأً للمصلحة الخالصة أو الراجحة؛ لأنه: إن كان [١٥٦/ب] كذلك، لما كان منهيًّا عنه؛ لأن النهى سعى فى إعدام الفعل المشتمل على إحدى المصلحتين المذكورتين؛ فيكوْن ذلك سعيًا فى إعدام المصلحة الخالصة أو الراجحة؛ وذلك لا يفعله الحكيم.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: يَلزَمُ أن يكون الفعل المنهىُّ عنه مشتملا على المفسدة الخالصة أو الراجحة أو المساوية قطعًا، وإذا كان كذلك، وجب القول بفساد الفعل المنهىِّ عنه.

---

(١) فى «ب»: فعجزه من خلقه.

(٢) فى «أ»: التمليك.

(٣) فى «أ»: إكرام.

(٤) فى «أ»: المجاز والعارض.

أما إذا كان مشتملا على المفسدة الخالصة أو الراجحة: فذلك لأنه إذا لم يُفِدِ النهْيُ فساد المنهيِّ عنه المشتمل على تلك المصلحة المذكورة -: وجب ألا ينهى عنه؛ لأن النهي يكون عَرِيًّا عن الفائدة، لأن فائدة النهي: إما فساد الحكم الذي يتضمنه ذلك الفعلُ المنهيُّ عنه، أو غيره؛ والقسمان باطلان:

أما الأول: فلأنا نتكلّم على هذا التقدير.

أما الثاني: فبالأصل؛ لكنه قد نهى عنه، فوجب القولُ بالفساد. وأما إذا كان متضمنًا للمفسدة المساوية للمصلحة، فنقول:

يلزم القول بالفساد؛ إذ لو صح ذلك، لكان ذلك قولا بصحَّة الفعل في حالة كونه عبثًا؛ لأنه لما تساوَتْ مصلحته ومفسدته، كان الاشتغال به عبثًا؛ فوجب القول بالفساد؛ دفعًا لهذا المحذور؛ لأن الفعل المشتمل على العبث ليس بصحيح في مواضع؛ منها: إتعاب النفس بلا فائدة، والتجارةُ المتساويةُ ربحًا وخسارةً؛ وكذلك الزراعة المتساوية ربحًا وخسارةً، وإبدال درهم بدرهم مثله. وعدم صحته إنما كان دفعًا لمحذور العبث؛ لمكان المناسبة؛ [و] هذا المعنى موجودٌ - هنا - فيلزم فساده.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: سَلَّمْنا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِالنَّصِّ، وَالإِجْمَاعِ وَالمَعْقُولِ:

أَمَّا النَّصُّ : فَقَوْلُهُ (عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ): «مَنْ أَدْخَلَ فِي دِينِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ ، فَهُوَ رَدٌّ».

وَالْمَنْهِيُّ عَنْهُ لَيْسَ مِنَ الدِّينِ؛ فَيَكُونُ مَرْدُودًا؛ وَلَوْ كَانَ سَبَبًا لِلْحُكْمِ ، لَمَا كَانَ مَرْدُودًا.

وَأَمَّا الإِجْمَاعُ : فَهُوَ أَنَّهُمْ رَجَعُوا فِي الْقَوْلِ بِفَسَادِ الرِّبَا، وَفَسَادِ نِكَاحِ الْمُتْعَةِ - إِلَى النَّهْيِ.

وَأَمَّا المَعْقُولُ : فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ النَّهْيَ نَقِيضُ الأَمْرِ؛ لَكِنَّ الأَمْرَ يَدُلُّ عَلَى الإِجْزَاءِ؛ فَالنَّهْيُ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ.

الثَّانِي: أَنَّ النَّهْيَ يَدُلُّ عَلَى مَفْسَدَةٍ خَالِصَةٍ، أَوْ رَاجِحَةٍ، وَالْقَوْلُ بِالْفَسَادِ سَعْيٌ فِي

إِعْدَامِ تِلْكَ المَفْسَدَةِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَشْرُوعًا؛ قِيَاسًا عَلَى جَمِيعِ المَنَاهِي الْفَاسِدَةِ:

وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «يُشْكِلُ بِالنَّهْيِ فِي الْعِبَادَاتِ»:

قُلْنَا: المُرَادُ مِنَ الْفَسَادِ؛ فِي بَابِ الْعِبَادَاتِ: أَنَّهَا غَيْرُ مُجْزِئَةٍ، وَالمُرَادُ مِنْهُ؛ فِي بَابِ المُعَامَلاتِ: أَنَّهُ لا يُفِيدُ سَائِرَ الأَحْكَامِ؛ وَإِذَا اخْتَلَفَ المَعْنَى ، لَمْ يَتَّجِهْ أَحَدُهُمَا نَقْضًا عَلَى الآخَرِ.

قَوْلُهُ: «المِلْكُ نِعْمَةٌ؛ فَلا تَحْصُلُ مِنَ المَعْصِيَةِ»:

قُلْنَا: الْكَلامُ عَلَيْهِ وَعَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي - مَذْكُورٌ فِي «الْخِلافِيَاتِ».

وَأَمَّا الْحَدِيثُ : فَنَقُولُ: الطَّلاقُ فِي زَمَانِ الْحَيْضِ يُوصَفُ بِأَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ غَيْرُ مُطَابِقٍ لأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ سَبَبٌ لِلْبَيْنُونَةِ:

أَمَّا الأَوَّلُ:فَالْقَوْلُ بِهِ إِدْخَالٌ فِي الدِّينِ مَا لَيْسَ مِنْهُ؛ فَلا جَرَمَ كَانَ رَدًّا.

وَأَمَّا الثَّانِي : فَلِمَ قُلْتَ: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنَ الدِّينِ؛ حَتَّى يَلْزَمَ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ رَدًّا» فَإِنَّ هَذَا عَيْنُ المُتَنَازَعِ فِيهِ؟!.

وَأَمَّا الإِجْمَاعُ : فَلا نُسَلِّمُ أَنَّ الصَّحَابَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) رَجَعُوا فِي فَسَادِ الرِّبَا وَالمُتْعَةِ إِلَى مُجَرَّدِ النَّهْيِ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُمْ حَكَمُوا فِي كَثِيرٍ مِنَ المَنْهِيَّاتِ بِالصِّحَّةِ؛ وَعِنْدَ ذَلِكَ: لابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْحُكْمَيْنِ لأَجْلِ الْقَرِينَةِ؛ وَعَلَيْكُمُ التَّرْجِيحُ.

ثُمَّ هُوَ مَعَنَا؛ لأَنَّا لَوْ قُلْنَا إِنَّ النَّهْيَ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ ، لَكَانَ الْحُكْمُ بِعَدَمِ الْفَسَادِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ تَرْكًا لِلظَّاهِرِ.

أَمَّا لَوْ قُلْنَا: بِأَنَّهُ لا يَقْتَضِي الْفَسَادَ ، لَمْ يَكُنْ إِثْبَاتُ الْفَسَادِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ؛ لِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ - تَرْكًا لِلظَّاهِرِ؛ فَكَانَ مَا قُلْنَاهُ أَوْلَى.

قَوْلُهُ: «الأَمْرُ دَلَّ عَلَى الإِجْزَاءِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَدُلَّ النَّهْيُ عَلَى الْفَسَادِ»:

قُلْنَا: هَذَا غَيْرُ لازِمٍ؛ لإِمْكَانِ اشْتِرَاكِ المُتَضَادَّاتِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ اللَّوَازِمِ؛ وَلَوْ سَلَّمْنَا

ذَلِكَ ، لَكَانَ الأَمْرُ لَمَّا دَلَّ عَلَى الإجْزَاءِ ، وَجَبَ أَلاَّ يَدُلَّ النَّهْىُ عَلَيْهِ، لا أَنْ يَدُلَّ عَلَى الْفَسَادِ،، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن ما ذكره من المعارَضَةِ فى حُكْم المسألة ظاهر، غنيٌّ عن الشرح؛ فلنشرح الجواب؛ فإنه محتاج إليه، فنقول:

أجاب [١٥٧/أ] المصنِّف عن النقض بالعبادات بأن قال: المراد من فساد العبادة المنهى عنها: عدم إجزائها، والمراد من فساد المعاملات: عدم ترتب آثارها عليها، وإذا اختلفت المعانى، فلا يتجه أحدهما نقضًا على الآخر ومعناه: إذا اختلف معنى الفساد لاختلاف الصورتين، فلا يتجه أحدهما نقضًا على الآخر؛ وهذا لأنا نقول: عَدَمُ صحة الصَّلاة فى بعض الصُّوَرِ، لا يتجه نقضًا على صحة البَيْعِ فى بعض الصُّور، وعدم صحة النكاح فى بعض الصور، لا يتجه نقضًا على صحة البيع فى بعض الصور؛ وكذلك: عدم وجوب القصاص لا يدل على عدم وجوب الصوم والصلاة؛ فلا يتجه شىء منها نقضًا على الآخر فى العبادات؛ ليس معناه: عدم ترتب الملك على المعاملات؛ فلا يتجه أحدهما نقضًا على الآخر. هذا حاصل ما نقوله، وتقريره: أن نقول:

الدليل الدال على أن النهى فى المعاملات بتمامه موجود فى العبادات وإنك حكمت بصحة المعاملات المنهى عنها، وفساد العبادة المنهى عنها؛ فقد انتقض دليلك. أو نقول: المعاملة المنهى عنها فاسدة بالقياس على فساد العبادة المنهى عنها؛ والجامع: المفسدة المدلول عليها فى المنهى(١). [والجواب عن الأول والثانى: بالفرق]؛ وقد تقرر فى علم النظر: أن الجواب عن النقض هو الفرق بين صورة النقض وغيره. ووجه الفرق أن نقول: ما ذكرت من الدليل الدال على فساد العبادة المنهى عنها، لم يوجد بتمامه فى المعاملات؛ فلا يرد نقضًا؛ وهذا لأنا عنينا بفساد العبادة المنهى عنها: عدم إجزائها عن المأمور به، ودللنا على ذلك؛ بأن قلنا: الآتى بالعبادة المنهى عنها تارك للمأمور به؛ فوجب أن يبقى فى عهدة الواجب، وهذا الدليل غير موجود فى المعاملات؛ ضرورة أنه لم يؤمر بالبيع على وجه مخصوص؛ حتى إنه [إذا] أتى بالبيع على خلاف [١٥٧/ب] ذلك الوجه، لم يكن تاركا(٢) [للمأمور به؛ وهذا لأنَّ الأمر والنهى المتعلقين بذات واحدة محال، ومن المَعْلُوم أنَّ هذا الدَلِيلَ لم يُوجَدْ فى المعاملات فلا يتجه النقض على الدَّليل. وأمَّا إذا قيس أحدهما على الآخر: فجوابه غَيْرُ هذا الفَرْقِ. فهذا تحقيق عَيْنِ

---

(١) فى «أ»: بالنهى.

(٢) فى «أ، ب»: كان تاركًا.

هذا الموضع، وتلخيص معنى قوله: «إذا اختلفت المعانى، فلا يتجه أحدهما نقضًا على الآخر». واعلم: أَنَّ المتقن لعلم النَّظَرِ هو الَّذِى يُدْرِكُ هذا الكلام وتحقيقه، وأما من لم يعرفه، أو لم يحققه؛ بناء على أَنَّ علم النظر اصطلاح مَحْض، لا حاجة إليه فى العلوم - فهو لا يُدْرِكُ ما ذكرناه على الحقيقة؛ فعليك بإحكام علم المنطق والنظر؛ إن أردت أن يكون لك حَظٌّ من التدقيق والتحقيق .

والجواب عن الوجه الأول من المعقول من وجهين: الأول: الفروق التفصيلية؛ وذلك من وظيفة الفقيه لا الأصولى؛ فإن الفساد فى بعض صور المناهى إنما كان لتمكن المفسدة فى ذات المنهى عنه من عدم الإجزاء، ولا كذلك فيما عدا تلك الصور؛ فعدم الصحة والفساد - ثمة - إنما كان دفعًا لتلك المفسدة، وهذا المعنى[1] منعدم فيما عدا تلك الصور؛ فلا ينتظم القياس المستوى بين صور المناهى.

والجواب [عن] الأول: أن نقول: النزاع فى أن النهى هل يَدُلَّ على فساد المعاملة المنهى عنها، أم لا ؟ وثبوت الفساد فى بعض صور المعاملة المنهى عنها، أو فى كلها - لا يرد[2] علي دلالة النهى على الفساد؛ فإنه لا يلزم من ثُبُوتِ الفَسَادِ فى صور النهى: أن يَكُوَن دالاًّ على الفساد؛ وهذا واضح. وبه خرج الجواب عن الثانى. وأما المصنف: فقد قال: الكلام على ذلك مذكور فى «الخلافيات»[3]، وأجاب صاحب الحاصل عنه.

والجواب عن الوجه الثانى : بأن قال: «كون الفعل مشتملا على مفسدة - لا يلزم منه ألاَّ يكون مفيدًا لحكم آخر». وهذا ليس بِجَوَابٍ؛ فإنه ما ادعى ذلك، بل دَلَّ على نَفْيِ مدعاه بطريق القياس - على ما سبق بيانه؛ فما ذكره لا يتجه أصلا.

والجَوَابُ عن الحديث : أن نقول:

الطلاق فى زمن [١٥٨/أ] الحيض يوصف بأمرين:

أحدهما: أنه بدعى، بمعنى: أنه غير مطابق لأمر الشارع.

---

(١) فى «أ»: التمكن.

(٢) فى «أ»: لا يدل.

(٣) قوله: «الكَلَامُ عليه مذكور فى الخلافيات». تقريره: أن المذكور فى الخلافيات أن اللّه - تعالى - رتّب على ارتكاب المَنْهِيِّ عنه الحَدَّ فى جنايات خاصة، والتعزير فيما عَدَاها، مع سقوط العَدَالة، وغير ذلك مما قد استقر فى الشَّرِيعَةِ، فليس لأحد أن يزيد على ما رتبه اللّه تَعَالَى، وعدم الملك زيادة على المقرَّر فوجب ألا يشرع، فلا ينتقم أحد للّه - تعالى - بأكثر مما انتقم لنفسه. ينظر: النفائس ٤/١٦٩٩.

وثانيهما: أنه سبب للبينونة. فمن قال: إنه [غير] مطابق لأمر الشارع؛ وهو الذى أدخل فى ديننا ما ليس منه - فذلك مردود.

وأما أنه سبب لوقوع البينونة: فلم قلت: «إنه ليس سببًا لوقوع البينونة» حتى إن من قال: «إنه سبب للوقوع» يكون قد أدخل فى ديننا ما ليس منه»؟ فهذا هو عَيْنُ هذا المتنازع فيه.

أما التمسُّك بفعل الصَّحَابَةِ ، فنقول: لا نسلم أن الصحابة - رضوان اللَّهُ عليهم أجمعين - رَجَعُوا فى فساد شىء من المنهيات إلى مجرد النهى. وسند المنع: أنهم حَكَمُوا بصحة جملة من المنهيات، ولو كان الأمر كما ذكرتم ؛ لما انتظم ما ذكرتم؛ ويلزم من ذلك ألا[1] يكون استدلالهم بالنهى على الفساد، بل جاز أن يكون ذلك للنهى، ويتخلف الحكم عن النهى فى بعض الصور لمانع، وجاز ألا يكون لمطلق النهى؛ بل للمنهى مع قرينة دالة[2] منضمة إلى النهى؛ فإذا احتمل كل واحد منهما، فلابد من الترجيح، وعليكم بيانه.

فلنشرع نحن فى ذِكْر الترجيح؛ فنقول:

لو قلنا: «النهى دَلِيلٌ على الفساد بإطلاقه» يلزم الترك بالدَّليل فى جميع صُوَرِ الصِّحَّةِ مع تحقق النهى؛ فيلزم الترك بالدليل؛ وهو خِلافُ الأصل. ولو قلنا:[3] «النهى لا يدل على الفساد، وحيثما يثبت الفساد، يثبت بدليل منفصل» لا يلزم مخالفة الدليل؛ وذلك يثبت شيئًا لم يدل هذا الدَّلِيلُ عليه؛ لا بالنفى، ولا بالإثبات، وليس ذلك خلاف الظاهر؛ بخلاف الأول؛ فإنه يلزم تخلف المدلول عن الدليل؛ وذلك خلاف الظاهر.

أما قوله: «الأمر يدل على الإجزاء؛ فوجب أن يدل النهى على الفساد»:

قلنا: لا نسلم؛ بل جاز أن يكونا ضدين، ويشتركان فى لازمٍ واحد، ولو لم يكن إلا فى الضدية، كان كافيًا.

سلمنا ذلك؛ ولكن مقتضى ذلك: أنه إذا كان الأمر دَالا على الإجزاء [وَجَبَ] ألا يدل النهى على الإجزاء، وأما أنه يدل على الفساد، فلا، وفرق بين عدم الدّلالة وبين

---

(١) فى «ب»: أن يكون.

(٢) فى «أ»: قرينة خالية.

(٣) فى «ب»: ولو كان.

الدلالة على العدم. هذا هو شرح هذه المسألة. ولننعطف على الجواب [١٥٨/ب] عما أورده بعض الفضلاء على كلام المصنف في هذه المسألة أسئلةً من غير تعرض منهم للجواب عنها؛ بناء منهم على أن لا جواب لها؛ فنقول:

قال صاحب «التلخيص». قوله: «لم يأت بالمأمور به؛ فوجب ألا يخرج عن العُهْدَةِ» - يناقض ما قرره؛ من أن الآتى بالصلاة فى الدار المغصوبة ليس آتيًا بالمأمور به؛ لأنه حكم هناك بأنه خارج عن عُهْدة الأمر، وأنه ليس بعَاصٍ.

ولا نسلم أن النهى لا يَدُلُّ على الفساد بمعناه، والاستبعاد ظاهر بين المنهى عنه، وبين أن يجعل مباشرته سببًا للحكم؛ وهو الملك الذى هو نعمة، ومطلوب العقلاء: أنه يستقبح الجمع بين الأمر والنهى فى شىء واحد؛ لأنه يصير طالبًا لعين ما يكرهه، وكارهًا لعين ما يطلبه؛ فإن المنهى عنه طَلَبٌ لعدمه، وسعى فى إعدامه، وتعليق الحكم به سعى فى تكثيره، ودليل على طلبه.

وإنما قبح تكليف ما لا يُطَاق؛ لعدم حُصُولِ فائدة التكليف، وههنا أولى؛ لقبح التناقض بين المطلوبين؛ فهذه دلالة معنوية.

قوله: «المُرَادُ من الفساد فى المعاملات: عدم ترتب الملك، والمراد بفساد العبادات: عدم إجزائها»:

قلنا: هذا المعنى لا ينقدح ههنا؛ لأننا جمعنا بينهما بهذا المَعْنَى المشترك؛ فافتراقهما بخصوصية لا مدخل لها.

أما [قوله]: قوله: «الملك نعمة وكرامة» فجوابه مذكور فى «الخلافات».

قلنا: تقرير هذه الدعوى من وظيفة الأصولى.

والحق: أن النهى من حَيْثُ هو نهىٌ يَدُلُّ على الفَسَادِ في العبادات والمُعَاملات جميعًا، وحيث تخلف، فإنما يتخلَّفُ لدليل منفصل؛ حيث لا يكون المُرَادُ باللفظ حقيقته، ولا يكون المنهى عنه هو الممنوع عنه بالحقيقة، بل ما يجاوره؛ كالبيع وَقْتَ النداء.

هذه جملة ما أورده صاحبُ «التلخيص» على هذه المسألة، ولم يتعرض لجواب شَيْءٍ منها، وسنجيب عنها، إن شاء الله تعالى.

واختار صاحب «التنقيح» دلالة النَّهْيِ على فساد المُعَامَلاَتِ، وتمسَّك [١٥٩/أ] بتمسُّك الصَّحَابة - رضى الله عنهم - بالنهى على فساد المُعَامَلاَتِ، وتمسك بتمسك الصحابة - رضى الله عنهم - بالنَّهْيِ على فساد المنهى عنه، وأجاب عن جواب

المُصَنِّف: أن حوالة استدلالهم على قرينة زائدة غير منقولة تُضَاهى حوالة تمسكهم بخبر الواحد والعمومات وظواهرهما على أَمْرٍ زائد، ولا شَكَّ فى سقوط هذه الدعوى، وقد بان أنه يَدُلُّ عليه لَفْظًا، ولكن بعرف شرعى؛ فإنا نعلم أنه ليس بمقتضاه لغة، ولكن بعرف شرعى فى صدر دلالتهم؛ إذ لم يتعرضوا للاقتضاء العرفى، ثم ترك العمل به فى بعض الصور - لا ينفى كونه ظاهرًا؛ كالعمومات والآحاد؛ على أَنَّا نقول: لم ينصرف النهى فى صور الاعتبار إلى غير المنهى عنه.

وقال بعضهم: صدق قولنا: «إنه أتى بالمنهى عنه» أَعَمُّ من قولنا: «إنه أتى بالمأمور به، أَوْ لم يأت به» لأنه تقدم أَنَّ الخَاصَّ قد يكون منهيًّا عنه، والمفهوم العام قد يكون مُبَاحًا؛ كمطلق اللحم فى لحم الخنزير، وواجبًا؛ كالصلاة فى الدَّار المَغْصُوبة، ومندوبًا؛ كالنَّافلة[1] فى الأوقات المَكْروهة، وحرامًا؛ كالمقر[2] بالشرك؛ فإن أَصْلَ الكفر حَرَام، وإذا كان أعم من هذه الأقسام الأربعة - لا يستدل به على أحدها؛ لأن الأعم لا يدل على الأخص. قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون الإتيان به موجبًا للخروج عن العهدة؛ كالوضوء بالماء المغصوب... إلى آخره»:

قلنا: المنهى عنه لا يكون سَبَبًا لبراءة الذِّمَّةِ عن الواجب مما هو منهى عنه؛ لأنَّ المَنْدُوبَ الذى هو راجحٌ، ويتضمن المصلحة - لا يكون سَبَبًا لبراءة الذِّمَّةِ عن الواجب؛ فإن صلاة ألف ركعة[3] لا تجزئ عن صلاة الصبح، ولا تبرأ الذمة منها، وأما الصلاة فى الثوب المغصوب ؛ فإنما برئت الذمة؛ لأنه أتى بالواجب. غاية ما فى الباب: أنه فى ضمنه [استيفاء حق الغير[4]] بغير إذنه؛ وذلك أمر خارج عن الصَّلاَة؛ فما برئت الذمة عن الواجب، إلا بأداء الواجب.

قوله: «لا يدل النهى بلفظه على الفساد؛ [١٥٩/ب] لأنه لا يدل إلا على الزجر»: قلنا: ذلك مُصَادَرَةٌ على المطلوب؛ فإن الخصم يقول: هذا يدل على الأمرين. سلمنا أنه لا يدل بلفظه؛ لكن لم [لا][5] يدل بالالتزام ؟. قوله: لا استبعاد فى أن يقول الشَّارع: «لا تصلِّ فى الثوب المَغْصُوب، وإن صليتها، فقد برئت ذمتك»؟: قلنا: دلالة الالتزام - ههنا - ظنية، والظَّن لابد فيه من الاحتمال؛ فقوله: «لا استبعاد أبداً» احتمال فى الظَّنِّ؛

---

(١) فى «أ»: مكروها كالنافلة.

(٢) فى «ب»: كالكفر.

(٣) فى «ب»: الورد.

(٤) فى «ب»: يستعاض ماء العين.

(٥) سقط فى «ب».

ومن ادعى الظن، فقد التزم الاحتمال، بل هو لازم دعواه، ولازم الشيء، لا يناقضه.

قوله: «النَّصُّ يدل على أن الخروج عن العهدة لا يحصل إلا بالإتيان بالمأمور به»: قلنا: تقريره: أنَّ هذا النَّصَّ هو الإجماع إن تيسَّر نقله، أو يكون معْلُومًا من الدين ضرورة؛ فلا يحتاج إلى النقل؛ وإلا فلا نجد نَصًّا من الكتاب، ولا من السُّنة - يدل على أنه لا تبرأ الذِّمَّةُ عن أى واجب كان إلا بفعله، وتكون دلالة النَّص شاملة لجملة الشريعة. قوله: «لا نسلِّمُ أنَّ النهى فى تلك الصُّور متعلِّق بما تعلق به الأمر، بل بالمجاور»: قلنا: لا نسلم أنه لم يتعلق به أمر؛ بل غايته: أنه لم يتعلق به الأمر بالصَّلاة؛ لكن تعلَّق به الأمر بالشرط، وتحصيله؛ فقد اجتمع الأمر بالسَّتر، والنهى عن الغصب، والبحث فيه كالبحث فى الصَّلاة فى الدار المَغْصُوبة، وقد التزم هنالك تواردهما على شيءٍ واحدٍ؛ فيلزم ههنا. قوله: «اختلف البابان؛ فلا يرد أحدهما نَقْضًا على الآخر»: قلنا: لا نسلِّمُ اختلاف البابين؛ بل الفاسد فى الجمع عَدَمُ تَرتُّب الآثار، فأمَّا [أثر] النهى فى العبادة: عدم بَرَاءة الذِّمَّةِ، وأثر النهى فى المُعَامَلةِ: عدم ترتب الملك، وتنوع الأثر لا يقتضى اختلاف الجنسين؛ ألا ترى أنَّ النَّهْىَ فى المعاملات واحد عندكم، مع أن أثر البَيْعِ الملك فى العين، وأثر الإجارة المِلْك فى المنافع، وأثر القراض الأمانة، واستحقاق [١٦٠/أ] النصيب فى كل موطن أثر؛ بخلاف الأثر الآخر وما يمنعكم ذلك الاختلاف من جعل الجميع[1] سببًا واحدًا؛ وكذلك العبادات جَعَلُوهَا مع المعاملات، وفسَّروا الفساد فى الجميع بعدم الأثر، وفسَّروا الصحة فى الجميع بترتب الأثر، والآثار مختلفة، ويجمعها كونها أثرًا؛ كما أنَّ الحَيَوَانات يجمعها كلها [كونها] حيوانًا، وهى مختلفة فى نفسها.

قوله: «إنه لا يلزم من دلالة الأمر على الإجزاء دلالة النهى على الفساد؛ لإمكان اشتراك المتضادات[2] فى لازم واحد» هو جواب غير مُتَّجهٍ؛ فإن إمكان اشتراكها فى بعض اللوازم لا يأبى اشتراكها فى بعضها. ثم إن الخصم قال: النَّهْىُ نقيض الأمر، وقال هو فى الجواب: هو ضده، لكنه قصد كلامًا؛ فنطق ببعضه؛ فقصد: أنَّ المتضادات وإن اشتركت فى بعض اللوازم - لكن يجب اختلافها فى بعضها؛ وإلا كانت أمثالاً لا نقائض، وإذا وجب اختلافها فى بعض اللوازم - فلعل الحكم المطلوب ما وقع فيه الاختلاف؛ فلا يلزم ثبوته؛ فأراد أن يقول: لإمكان اشتراك المتضادات فى بعض اللَّوازم، واختلافها فى البعض؛ فلعل الحكم المَطْلُوبَ: فيما وقع الاختلاف فيه؛ فاكتفى بمفهوم قوله: «فى بعض اللوازم»؛ لأن مفهوم البعض يقتضى أن البعض الآخر، ليس كذلك.

---

(١) فى «أ»: الجمع.

(٢) فى «أ»: المتضادين.

والجواب عما أورده صاحب التلخيص : أن نقول: لا مناقضة بين قوله ههنا: «لم يأت بالمأمور به؛ فوجب أن يبقى فى عهدة الواجب»، وبين ما قال فى الصَّلاة فى الدار المَغْصُوبة: «لم يأت بالمأمور به جَزْمًا»، وعدم المناقضة بَيِّن، نعم: حكمه فى هذه المسألة بألاَّ يخرج عن العهدة، واختياره ثَمَّة الخروج عن العهدة بسبب الاجتماع. واختياره لمذهب القاضى ليس بتفريع صحيح.

والصحيح[1]: عدم الخروج عن العهدة فى جميع صور ترك المأمور به.

وقد نبهنا على هذا البحث فى تلك المسألة. أما منعه عَدَمَ الاستبعاد، ودعوى الاستبعاد - فهو فاسد، وفهم فساده بتفسير عدم الاستبعاد، ومعناه: أنه لو صرح الشارع بنَهْيكَ[2] عن استيلاد جارية الابن، وعن الذبح بسكين [١٦٠/ب] الغير... إلى غير ذلك؛ ولكن إذا فعلت، فقد جعلته سببًا لحل الوطء، وكذلك نقول فى الباب الثَّانى، أى: جعلته سببًا لحل الأكل - لم يكن بين الأمرين مناقضة عقلية، ولا عرفية، ولا مخالفة لغوية، وهذا ظاهر. وإذا ظهر ذلك: اندفع الاستبعاد؛ لأنه يجوز أن يبدى: إما: مناقضة عقلية، أو عرفية، أو مخالفة لغوية، وهو لم يفعل شَيْئًا من ذلك؛ فلا يتجه ما ذكره أصلا.

أما قوله: «المنهى عنه سعى فى إعدامه، وترتب الحكم عليه سعى فى تكثيره»:

قلنا: لا نسلم أنه سعى فى تكثيره، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن دخوله فى الوجود مَوْقُوفًا على مخالفة النهى؛ والأمر كذلك.

أما قوله: «إنما قبح تكليفُ ما لا يطاقُ؛ لعدم الفائدة، وهذا أولى بالقبح»:

قلنا: تكليفُ مالا يُطَاقُ واقع عند المصنف، فكيف يقبح شَرْعًا ؟. والقبح العقلى ليس بثابتٍ عندنا فى فعل أصلا[3]، بل ثبوته بالشرع بمعنى النهى عنه؛ فهذا كلام ساقط جدًّا.

أما قوله: «نَحْنُ نجمع بين فَسَادِ المُعَامَلاَتِ والعبادات بالمشترك المذكور»:

قلنا: هذا ممكن؛ ولكنه مندفع بالفَرْقِ الذى ذَكَرْنَاهُ.

وليعلم أن غرض الأئمة من قولهم: «لا استحالة بين النهى عن المعاملة، وبين جعله

---

(١) فى «أ»: بل الصواب.

(٢) فى «ب»: بنهاتيك.

(٣) فى «أ»: حاصل.

سببًا على التفسير المذكور»؛ للاحتراز عن العبادات المنهى عنها؛ فإن الأمر بالشىء دليل كونه قربة وطاعة، والنهى عنه دليل كونه معصية، ويستحيل أن يكون الشىء الواحد بعينه طاعة، وبعينه معصية، وهذه الاستحالة هى التى يدعى انتفاؤها عن المعاملات؛ فليفهم ذلك. والجواب عن كلام صاحب «التنقيح»: أنا لا نسلم أن أحدًا من الصحابة تمسَّك بمجرد النهى على فساد المنهى عنه. سلمنا ذلك؛ ولكن إن صح ذلك، فمن البعض، وقول البعض ليس بإجماع ولا حجة من الصحابة. على أنا نقول: قد اعترف صاحب «التنقيح»: أن النهى لم يوضع لفساد المنهى عنه، وإنما يدل عليه بنقل شرعى؛ فنقول: لا نسلم النقل، بل هو غير ثابت [١٦١/أ]؛ لكونه على خلاف الأصل. ثم نقول: لو دل عليه، لدل عليه: إما لغة، أو شرعًا، أو عرفًا: لا سبيل إلى الأول: لأن الصيغة وضعت للزجر، ولم توضع لغيره؛ وإلا يلزم الاشتراك؛ وهو على خلاف الأصل. ولقائل أن يقول: «هذا الدليل ينفى دلالة المطابقة، ولا ينفى مطلق الدلالة، ولا دلالة إلا الالتزام، ولابد من نفيها؛ فلابد من الاستعانة بما ذكره المصنف؛ فلا فائدة فى ذلك». وأما الجواب عن قول من قال: «هذا من باب الاستدلال بالأعم على الأخص؛ وهو فاسد»: قلنا: ليس الأمر كذلك؛ وهذا لأنا قلنا: هذا الفعل منهىٌّ عنه لعينه؛ فالآتى به آتٍ بالمنهى عنه لعينه، ولا يكون آتيًا بالمأمور به؛ وإلا يلزم أن يكون الشىء الواحد مأمورًا به لعينه، منهيًّا عنه لعينه؛ وذلك محال؛ إلاَّ على القول بالتكليف بالمحال، وإذا فهم الدليل على هذا الوجه - لا يتجه ما أورده جَزْمًا؛ وذلك فاسد. أما قوله: «إن ما ذكره فى قوله: «النهى وضع للزجر فقط» مصادرة على المطلوب» - فقد أجبنا عنه. أما قوله: «المدعى: الدلالة الالتزامية الظنية؛ وهى لا ينافيها الاحتمال[1]؛ لأنه لازمه»: قلنا: ليس المطلوب ما فهمه[2] هذا المعترض؛ بل المطلوب هو أن الدلالة دلالة النهى على فساد المنهى عنه فى المعاملات الوضعية والالتزامية - منتفية: أما الوضعية: فبالنافى للاشتراك، وأما الالتزامية: فلأنها لو وجدت، لرفضت الدلالتان أعنى: دلالة المطابقة، ودلالة الالتزام، والتناقض غير حاصل؛ بدليل صدق قوله: «نهيتك عن كذا، وإذا فعلته، فقد جعلته سببًا للملك»، وإذا كان هذا القول منتظمًا من الشارع، لم يكن هناك تناقض أصلاً؛ فليس ذلك من باب انتفاء الاحتمال فى الظنون. أما قوله: «المراد من النص: الإجماع، أو ما هو معلوم بالضرورة كونه من الشريعة»: قلنا: لا حاجة إلى هذا التأويل؛ فإنا بَيَّنَّا وجود النص فى شرح المتن. وأما السؤال الذى ذكره بعد هذا: فحاصله منع

---

(١) فى «أ»: للأحمال.

(٢) فى «أ»: ذكره.

للمنع، أو لسنده؛ وهو هذر من الكلام، وقد بينا فساده غير مرة. أما قوله: «لا نسلم اختلاف الناس؛ فإن الآثار المختلفة يجمعها الأثر مع الاختلاف» - فكلام من لا يتصور مقصود المصنف أصلاً؛ وهذا لأنا لا ننكر أن الآثار المختلفة يصدق الأثر على جميعها مع الاختلاف ولكن الكلام فى قياس أحد الأثرين المختلفين على الآخر؛ فإنهما أثران مختلفان جزمًا؛ وهو الإجزاء فى العبادة، والفساد فى المعاملة؛ فإذا حمل الاختلاف فى الحقيقة، لزم بالضرورة - الاختلاف فى المقتضى؛ وذلك هو الفارق؛ ومع وجود الفارق: لا يتجه النقض؛ لأن الفارق هو العِلَّة؛ وهو مَعْدُوم عن صورة النقض. وإذا جاء الكلام عل هذا الوجه، سلمنا أن ما ذكره لا تعلق له بهذا الكلام، بل هو كلام أجنبى عنه ساقط جدًّا.

وأما قوله: «أراد المصنف أن ينطق بكلام، فنطق ببعضه، وترك البعض» فليس الأمر كذلك؛ إذ لا ضرورة إلى ذلك.

وبيانه: أن الخصم قال: الأمر ضد النهى، أو نقيضه؛ وهذا الموضوع ليس بموضع التحقيق، وهو طلب الفرق بين الضد والنقيض؛ فقد يتسامح فى ذلك ههنا، وإذا كانا ضدين، يجب أن يكون مَدْلُول كل واحد منهما مُنَافِيًا لمدلول الآخر؛ لأن مَدْلُولات الأمور المتنافية - يجب أن تكون متضادة. أجاب المصنف عن هذا بأن قال: «لا نسلم أن مدلولات الأمور المتضادة ؛ متضادة»؛ وهذا منع شاذ تامٌّ من غير حاجة إلى تلك الزيادة. ثم إن المصنف لم يَكْتَفِ بهذا الجواب، بل زاد على ذلك، وقال: «سلمنا أن لوازم الأمور المتضادة يجب أن تكون متضادة، وهذا التضاد - هاهنا - حاصل بدليل اقتضاء النهى الفساد؛ وذلك لأن الأمر يقتضى الإجزاء، فالنهى الذى هو ضده: وجب ألا يقتضى الإجزاء، وهذا القدر كافٍ فى المنافاة بين الأمرين. وأما أنه يقتضى ذلك - أى: يقتضى النهى الفساد - لكون الأمر اقتضى [الإجزاء] - فلا يعلم أنه لا حاجة لما ذكره أصلاً.

تنبيه: اعلم: أن صاحب «المعتمد» نقل عن بعض الأصوليين الفرق بين ما يفسد من المناهى، وبين ما لا يفسد، وزيف ما ذكره القوم.

وأما المصنف: فقد قال فى «المعالم»: النهى: إما أن يرجع إلى ذات المنهى عنه، أو إلى جزئه، أو إلى لازمه الخارجى، أو إلى ما هو خارجى، وليس بلازم؛ فنقول: أجمعوا على أن المفسد لا يثبت فى المناهى، بل يثبت فى بعض الصور دون البعض؛ فما الضابط ؟ قال: الضابطُ : أن النهى إذا عاد إلى ذات المنهى عنه، أو إلى جزئه - كان مقتضيًا للفساد. وأما إذا عاد إلى الخارجى المفارق - فلا يقتضى الفساد.

وأما إذا عاد إلى الخارجى اللازم - فقد قال الشافعى:

إنه لا يثبت الملك فى تلك الصور أصلاً؛ فلا ينعقد البيع سببًا للملك رأسًا.

وقال أبو حنيفة: ينعقد البيع سَبَبًا للملك بوصف الفَسَادِ.

وقال: وذلك لأنا لو قلنا: بأنه لا يفيد الملك أصلاً، لكنا قد سوينا بين الذاتى والخارجى؛ وذلك غير جائز.

وإن قلنا: بأنه يفيد الملك بوصف الخل والطيب، لكنا قد سَوَّينا بين الخارجى اللازم، والخارجى المفارق؛ فلم يبق إلا أن يقابل الأصل بالأصل، والوصف بالوصف؛ فنقول:

لما لم يكن النهى عائدًا إلى ذات المنهى عنه، أو جزئه - كان العقد منشأ المصلحة؛ فوجب القول بالانعقاد؛ ولما كان النهى عائدًا إلى اللازم الخارجى، وجب القول بالفساد. وهذا تدقيق حسن؛ إلا أن كون العقد منشأ المصلحة، مع أن لازمه منشأ المفسدة - محال؛ إذ لا يوجب الملزوم للازمه، إلا ذلك المفسد، ومن المحال لزوم المفسدة للمصلحة.

تنبيه ثان: قال الغزالى: المتفقون على صحة الصلاة فى الدار المغصوبة - ينقسم النهى عندهم: إلى ما يرجع إلى ذات المنهى عنه؛ فيضاده وجوبه، وإلى ما يرجع إلى غيره؛ فلا يضاده وجوبه، وإلى ما يرجع إلى وصف المنهى عنه، لا إلى أصله؛ فقد اختلفوا فى هذا القسم الثالث: ومثال القسمين الأولين: ظاهر. ومثال القسم الثالث: أن يوجب الطواف، وينهى عن إيقاعه مع الحدث، أو يأمر بالصوم، وينهى عن إيقاعه فى يوم النحر. فيقال: الصوم - من حيث هو صَوْمٌ - مشروع، ولكن إيقاعه فى يوم النحر مكروه. وكذلك الطواف - من حيث هو طواف - مشروع، ولكن اقترانه بحالة الحدث مكروه. والبيع - من حيث هو بيع - مشروع، ولكن من حيث يقترن بزيادة ربوية مكروه. وجعل أبو حنيفة - رحمه الله - هذا قسمًا ثالثًا. وزعم: أن ذلك يوجب فساد الوصف، لا فساد الأصل؛ لأنه راجع إلى الوصف، لا إلى الأصل.

والشافعى - رحمه الله - ألحق هذا بكراهة الأصْلِ، ولم يجعله قسمًا ثالثًا؛ وحيث يرد الطلاق فى زمن الحيض، صرف النهى عن أصله ووصفه إلى تطويل العدة، أو لحوق الدم عند الشك فى الولد.

وأبو حنيفة: أثبت إبطال صلاة المحدث دون طوافه، وزعم أن ذلك؛ لأن الدليل دَلَّ

على اشتراط الطهارة فى الصلاة؛ وهو قوله ﷺ: «لا صَلاةَ إلا بطَهَارَةٍ» (١)، وهـو نفـى، لا نهى. هذا ما نقله الغزالى فى هذا الموضع، ولينبـه الفقيـه لتخريـج الفـروع علـى هـذه الأُصُول،، وا لله أعلم.

قال الغزالى: فإن قيل: «فقـد حمـل بعـض المنـاهى علـى الفَسَـادِ فـى البيـوع(٢)؛ فمـا الفصل؟»: قلنا: النهى لا يدل على الفسـاد، وإنمـا يعـرف فسـاد العقـد والعبـادة بفـوات شرطه أو ركنه. ويعرف كونه شرطًا أو ركنًا: إما بإجماع؛ كالطهارة فى الصلاة، وسـتر العورة، واستقبال القبلة. وإما بنـص. وإمـا بصيغـة النفـى(٣) ؛ لقولـه ﷺ: «لاَ صَـلاَةَ إلا بِطُهُورٍ»؛ فهذا ظاهر فى النفى عند انتفاء الشرط.

وإما بالقياس على منصوص. فكل نهى تضمن ارتكابه الإخلال بشـرط، فيـدل علـى الفساد من حيث الإخلال بالشرط، لا من حيث النهـى. وشـرط المبيـع: أن يكـون مـالاً متقومًا، مقدورًا على تسليمه، معينًا. أمـا كونـه مربيًـا: ففـى اشـتراطه خـلاف. وشـرط الثمن: أن يكون مالا معلوم القدر والجنس، وليس من شرط النكـاح الصَّـداق؛ ولذلـك لم يفسد بفساده. فإن قيل: «لو قال قائل: كل نهى يرجع إلى عـين المنهـى - فهـو يـدل على فساده دون ما يرجع إلى غيره؛ فهل يصـح هـذا أم لا ؟»: قلنـا: لا؛ فإنـه فـرق بـين الصلاة فى حال الحيض، والصلاة فى الدَّار المغصوبة، والطلاق فـى حـال الحيض؛ فإنـه إن أمكن أن يقال: ليس منهيًّا عن الطـلاق لعينـه، ولا عـن الصَّـلاة فـى الـدَّار المغصوبـة لعينها - أمكن تقدير مثله فـى الصـلاة فـى حـال الحيـض؛ فـلا اعتمـاد إلا علـى فـوات الشرط، ويعرف الشرط بدليـل يـدل عليـه. واعلـم: أن هـذا مخـالف [١٦١/ب] بعـض المخالفة ما اختاره المصنف فى كتاب «المعالم»، وما ذكره الغزالى أبعد، وما ذكره القـائل أَسَدّ، وا لله أعلم.

قال المصنف رحمه ا لله تعالى: المَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ:

فِي أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الشَّيْءِ، هَلْ يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ؟

الَّذِينَ قَالُوا: إنَّ النَّهْيَ عَنْ التَّصَرُّفَاتِ لا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ - اخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ: هَلْ يَدُلُّ عَلَى الصِّحَّةِ ؟:

---

(١) تقدم.

(٢) فى «ب»: الشرع.

(٣) فى«أ»: النهى.

فَنُقِلَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، وَمُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ (رَحِمَهُمَا اللَّهُ)؛ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الصِّحَّةِ؛ وَلأَجْلِ ذَلِكَ: احْتَجُّوا بِالنَّهْيِ عَنِ الرِّبَا عَلَى انْعِقَادِهِ فَاسِدًا، وَكَذَا فِي نَذْرِ صَوْمِ يَوْمِ الْعِيدِ. وَأَصْحَابُنَا أَنْكَرُوا ذَلِكَ.

لَنَا: قَوْلُهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ): «دَعِي الصَّلاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ».

وَرُوِيَ أَنَّهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ) «نَهَى عَنْ بَيْعِ الْمَلاقِيحِ، وَالْمَضَامِينِ»؛ فَالنَّهْيُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ مُنْفَكٌّ عَنِ الصِّحَّةِ.

احْتَجُّوا: بِأَنَّ النَّهْيَ عَنْ غَيْرِ الْمَقْدُورِ عَبَثٌ، وَالْعَبَثُ لاَ يَلِيقُ بِالْحَكِيمِ؛ فَلا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلأَعْمَى: «لاَ تُبْصِرْ» وَلا أَنْ يُقَالَ لِلزَّمِنِ: «لاَ تَطِرْ».

وَالْجَوَابُ عَنْهُ: النَّقْضُ بِالْمَنَاهِي الْمَذْكُورَةِ.

ثُمَّ نَقُولُ: لِمَ لا يَجُوزُ حَمْلُ النَّهْيِ عَلَى النَّسْخِ ؟! كَمَا إِذَا قَالَ لِلْوَكِيلِ: «لاَ تَبِعْ هَذَا»؛ فَإِنَّهُ - وَإِنْ كَانَ نَهْيًا فِي الصِّيغَةِ - لَكِنَّهُ نَسْخٌ فِي الْحَقِيقَةِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ نَهْيٌ؛ لَكِنَّ مُتَعَلَّقَهُ هُوَ الْبَيْعُ اللُّغَوِيُّ؛ وَذَلِكَ مُمْكِنُ الْوُجُودِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ الْمُسَمَّى الشَّرْعِيَّ مُمْكِنُ الْوُجُودِ ؟! وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قال الغزالي[١]: الذين اتفقوا على أن النهي عن التصرفات لا يدل على فسادها - اختلفوا في أنه هل يَدُلُّ على صحتها ؟:

فنقل أبو زَيْدٍ، عن محمد بن الحسن، وأبي حنيفة: أنه يَدُلُّ على الصِّحَّةِ؛ واستدل: بالنهي عن صوم يوم النَّحْرِ على انعقاده، وقال ابن برهان: قال المعبرون عن كلام أبي زيد: إنه إن كان النهي عن تصرف شرعي؛ كالصَّوْمِ يوم العيد، وأيام التشريق - دَلَّ على تصوره، وتكوينه شَرْعًا.

وقبل صاحب الإحكام ما قبله الغزالي.

والدليل على صحة ما ذهب إليه الجُمْهُور: أن النهي لو دَلَّ على الصحة شَرْعًا، يلزم ثبوت الصِّحَّة الشرعية في جميع المنهيات؛ عَمَلاً بالدَّليل؛ واللازم بَاطِلٌ بالإجماع؛ فإن أحدًا لم يقل بصحَةِ بَيْعِ المَضَامين والملاقيح. واحتجوا: بأن النهي يَدُلُّ على الصِّحَّةِ شَرْعًا؛ وذلك لأنه لو لم تكن الصحة الشرعية ثابتة، يلزم النهي عن المعجوز عنه شرعًا، والمعجوز عنه قبيح؛ وذلك لا يفعله الحكيم.

---

(١) ينظر: المستصفى (٢/ ٢٧، ٢٨).

وجوابه أولا: النقض بالمضامين والملاقيح.

وثانيًا: أن هذا نَهْىٌ، بل هو نسخ؛ لما يدل عليه من ثبوت مطلق تصرفات العقلاء؛ لأنهم وكلاء الله - تعالى - فى أرضه بحكم الاستخلاف؛ وذلك يقتضى جواز التصرف مطلقًا، فإذا ورد النهى عن شىء منها، كان ذلك نسخًا؛ لما دَلَّ الدليل على ثبوته، والنسخ على ارتفاعه؛ فيدل ذلك على الصحة المتقدِّمة على ورود النَّسْخِ، ولا يدل ذلك على الصحة المتأخرة عن ورود النهى.

سلمنا: أنه ليس بنسخ؛ ولكن لا نسلم أن النَّهْىَ عن الشَّىْءِ يستدعى الصِّحة شَرْعًا؛ بل يستدعى جواز المفهوم اللغوى.

واعلم: أن الغزالى قال فى «المستصفى»(١): ثبت عرف الشرع فى الأوامر بنقلها إلى مفهومات شرعية؛ فلم يثبت ذلك فى [١٦٢/أ] المناهى؛ فالنهى عن صوم يوم «عرفة»(٢) لا يلزم أن يكون نَهْيًا عن المفهوم الشرعى؛ حتى يلزم إمكانه، وتصوره شَرْعًا؛ بخلاف ما لو أمر الله - تعالى - بالصوم، أو الصَّلاة؛ فإنه يحمل على المَفْهُومِ الشَّرْعِىِّ دون اللُّغوى.

تنبيه: اعلم: أنَّ من يدعى دلالة هذا النهى على الصِّحة - لا يمكنه دَعْوَى دلالة المُطَابقة؛ فلم يَبْقَ إلا دعوى دلالة الالتزام، وشرطها اللزوم الذهنى؛ وهو ممنوع ههنا .

قال المصنف رحمه الله تعالى: المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

المَطْلُوبُ بالنَّهْىِ - عِنْدَنَا -: فِعْلُ ضِدِّ المَنْهِىِّ عَنهُ.

وَعِنْد أَبِى هَاشِمٍ: نَفْسُ أَلا يَفْعَلَ المَنهِىَّ عَنْهُ.

لَنَا: أَنَّ النَّهْىَ تَكْلِيفٌ، وَالتَّكْلِيفُ إِنَّما يردُ بمَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ المُكَلَّفُ، وَالْعَدَمُ الأَصْلِىُّ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَقْدُورًا لِلْمُكَلَّفِ؛ لأَنَّ الْقُدْرَةَ لابُدَّ لَهَا مِنْ تَأْثِيرٍ، وَالْعَدَمُ نَفْىٌ مَحْضٌ؛ فَيَمْتَنِعُ إِسْنَادُهُ إِلَى الْقُدْرَةِ.

وَبِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ الْعَدَمُ أَثَرًا: يُمْكِنُ إِسْنَادُهُ إِلَى الْقُدْرَةِ؛ لَكِنَّ الْعَدَمَ الأَصْلِىَّ لاَ يُمْكِنُ إِسْنَادُهُ إِلَى الْقُدَرَةِ؛ لأَنَّ الْحَاصِلَ لاَ يُمْكِنُ تَحْصِيلُهُ ثَانِيًا.

وإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مُتَعَلَّقَ التَّكْلِيفِ لَيْسَ هُوَ الْعَدَمَ - ثَبَتَ أَنَّهُ أَمْرٌ وُجُودِىٌّ يُنَافِى المَنْهِىَّ عَنْهُ؛ وَهُوَ الضِّدُّ.

---

(١) ينظر: المستصفى (٢/٢٩).

(٢) فى «أ»: النحر.

احْتَجَّ الْمُخَالِفُ: بِأَنَّ مَنْ دَعَاهُ الدَّاعِي إِلَى الزِّنَا، فَلَمْ يَفْعَلْهُ؛ فَالْعُقَلاءُ يَمْدَحُونَهُ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَزْنِ؛ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَخْطُرَ بِبَالِهِمْ: فِعْلُ ضِدِّ الزِّنا؛ فَعَلِمْنَا: أَنَّ هَذَا الْعَدَمَ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُتَعلِّقَ التَّكْلِيفِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُمْ إِنَّمَا يَمْدَحُونَهُ عَلَى شَيْءٍ: يَكُونُ فِي وُسْعِهِ، وَالْعَدَمُ الأَصْلِيُّ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فِي وُسْعِهِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ؛ بَلْ إِنَّمَا يَمْدَحُونَهُ عَلَى امْتِنَاعِهِ مِنْ ذَلِكَ الْفِعْلِ، وَذَلِكَ الامْتِنَاعُ أَمْرٌ وُجُودِيٌّ؛ لاَ مَحَالَةَ؛ وَهُوَ فِعْلُ ضِدِّ الزِّنَا.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّهُ كَمَا يُمْكِنُهُ فِعْلُ الزِّنَا - فَكَذَلِكَ يُمْكِنُهُ أَنْ يَتْرُكَ ذَلِكَ الْفِعْلَ عَلَى عَدَمِهِ الأَصْلِيِّ، وَأَلاَّ يُغَيِّرَهُ؛ فَعَدَمُ التَّغْيِيرِ أَمْرٌ مَقْدُورٌ لَهُ فَيَتَنَاوَلُهُ التَّكْلِيفُ»:

قُلْتُ: المَفْهُومُ مِنْ قَوْلِنَا: «تَرَكَهُ عَلَى ذَلِكَ الْعَدَمِ الأَصْلِيِّ وَمَا غَيَّرَهُ عَنْهُ»: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَحْضَ الْعَدَمِ، أَوْ لاَ يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ مَحْضَ الْعَدَمِ: لَمْ يَكُنْ مُتَعَلَّقَ قُدْرَتِهِ؛ فَاسْتَحَالَ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ التَّكْلِيفُ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَحْضَ الْعَدَمِ: كَانَ أَمْرًا وُجُودِيًّا؛ وَهُوَ المَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن النهى عن الشىء يَدُلُّ على المنع من ذلك الشىء مطابقة؛ فامتثال ذلك المدلول مطابقة بماذا يحصل ؟.

فالذى ذَهَبَ إليه المصنف: أنه لا يحصل إلا بالتلبس بضد من أضداده إن كان له أضداد. والذى اختاره أبو هاشم: أنه نفس الامتناع عن المنهى عنه، وإن لم يكن هناك تلبس بالضد. فعلى رأى أبى هاشم: المطلوب بالنهى: نفس الامتناع عن المنهى عنه. وعلى رأى المصنف: المطلوب بالنهى التلبُّس بالضد. ولا تشتبه هذه المسألة بمسألة أن[1] النهى عن الشىء أمر بضده التزامًا؛ لأن ذلك بحث لفظى، والبحث فى مسألتنا هذه بحث معنوى.

ونقل عن الغزالى: بموافقته لأبى هاشم.

وقال صاحب «التنقيح»: المطلوب[بالنهى: فعل الضد؛ عند كثير من أصحابنا، والمعتزلة؛ وهو المختار.

وعند أبى هاشم، والغزالى: المطلوب بالنهى: هو نفس][2] ألا تفعل.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

احتج المصنف على ما اختاره: بأن النهى تكليف، والتكليف لابد وأن يتعلق بالمقدور؛ وإلا يلزم التكليف بغير المقدور؛ وهو محال؛ وخصوصًا على رأى المعتزلة، والغزالى، وفعل الضد مقدور، وأمَّا العدم فهو غير مقدور. وذلك لأن المقدور: ما للقدرة [فى ماهيته أثر] (١).

وأما العدم الصرف فيستحيل أن يكون أثرًا للقدرة، وخصوصًا العدم الأصلى، [وهو العدم المستمر. وإذا ثبت أن متعلق التكليف ليس هو العدم، يثبت أنه](٢) أمر وجودى ينافى المنهى عنه، وهو الضد؛ وهو المطلوب. وفيه نظر، وبيانه أنَّا نقول: إن عنيت بالقدرة ما له أثر يستند ذلك إليه - فلا نسلم أن التكليف يعتمد هذه القدرة مطلقًا؛ بل ذلك فى الفعل، وأما فى الترك، فلا.

وإن عنيت بالقدرة: ما يجده من نفسه كل أحد؛ وهو أن سليم الأعضاء القوى يدرك من نفسه: أنه متى أراد الفعل - فعل، ومتى أراد الترك - ترك، ويجد من نفسه التمكين منهما -: فنحن نسلم ذلك، ونمنع المقدمة الثانية.

قال صاحب «التلخيص»: النهى قد يرد حيث يكون المطلوب فعل ضد المنهى عنه؛ كالنهى عن البيع وقت النداء. وأما أن كل نهى يكون المطلوب منه ذلك - فهذا مشكل؛ لأن من صور النهى عن الشيء ما لا يفهم منه غير ترك ذلك الشىء؛ مثل أن يقال: لا تفعل. وأيضًا: فإنَّ العَبْدَ إذا نَهَاهُ السيد عن فعل ما اقتصر عليه، ولم يوجد هُنَاك قرينة دَالَّة على الزيادة -: فيبقى العبد - كما كان - ولم يشرع فيما نهاه، ولا فى غيره، بحيث يصدق عليه: أنه ما فعل فعلا ما؛ فإنه بعد ممتثل مطلقًا للسيد. ثم نقول: إن عنيت بالضد: ضد فعل لا يجامع المنهى عنه - فتلك الأفعال كثيرة؛ فيبقى المطلوب مُجْمَلاً لا يمكن امتثاله، ولا شك أن النهى عن الربا ليس من المجملات. وإن عنيت به: ترك الزنا فقط - فهو الذى ذهب إليه أبو هاشم، وهو نفس ألا يفعل.

وإن عنيت به أمرًا آخر، فلابد من بيانه. سلمنا: أن النهى يرد بما كان مقدورًا للمكلف؛ ولكن لم قلت: «إن الترك الذى هو ضد الفعل ليس مقدورًا للمكلف؛ لأن القدرة على الطرفين سواء»؛ ولها نسبة إلى الفعل؟! والترك على السواء، وقد اعترف المُصَنِّفُ بذلك؛ حيث قال: «القادر على الفعل لو لم يكن قادرًا على الترك - فهو مضطر ليس بقادر»؛ فكيف ناقض ههنا؟!

(١) فى «أ»: فيه تأثير.

(٢) بدل ما بين القوسين فى «أ»: وإذا تقرر هذا؛ فمتعلق النهى.

هذا ما أورده على المصنف، ونحن نجيب عما يعتقد فساده، وإن كنا لا نرى صِحَّةَ دليل المصنف؛ فنقول:

أما قوله: «من صور[١] النهي ما لا يفهم منه غير ترك الفعل؛ كقوله تعالى: لا تفعل»: قلنا: ليس ذلك من صور النزاع؛ ومعنى قولهم: «المَطْلُوب بالنهي: فعل ضد المنهي عنه»: إذا كان له ضد يفهم منه. وأما إذا لم يكن كذلك، فلا يجوز التكليف به إلا على رأى من يجوز تكليف ما لا يُطَاقُ وكيفما كان، فقد اندفع هذا السؤال.

أما قوله: «النهي عن نفس الفعل»:

قلنا: ذلك لا يتجه؛ لأن كَلامَنَا في النهي عن أفعال مخصوصة. وأما ما ذكره من طاعة العبد لسيده؛ إذا اقتصر على ترك المنهي عنه: قلنا: ممنوع؛ بل هو محل النزاع.

أما قوله: «الأفعال التي لا تجامع المنهي عنه كثيرة؛ فيبقى[٢] المطلوب منه مجملا، لا يمكنه الامتثال»:

قلنا: ممنوع؛ وهذا لأن هذا المنهي عنه قد يكون واحدًا، وقد يكون كثيرًا: أما إذا كان واحدًا - فظاهر.

وأما إذا كان كثيرًا - فلأنه لا يتعين ضد من أضداد المنهي عنه؛ بعموم كونه ضدًّا، لا بخصوصه.

أما قوله: «نسبة القدرة إلى الفعل والترك على السواء»:

قلنا: إذا عنى المصنف بالمقدور: ما هو أثر القدرة - فهذا المَنْعُ مندفع، وأين هذا الذى يدل كلامه عليه؟! والمتوجه عليه ما ذكرناه. وأما ما ذكره من المناقضة - فمندفع؛ لأنه قال - هناك -: القادر على الفعل: إن لم يكن قادرًا على الترك - لزم اضطرار العبد إلى الفعل؛ فلا يكون مختارًا، بمعنى: أنه إن شَاءَ فعل، وإن شاء تَرَكَ، ولا يلزمه من ذلك؛ لا صريحًا، ولا[٣] بطريق اللزوم، أن يكون الترك مقدورًا -: بمعنى كونه أثرًا للقدرة. ثم إن ذلك اللازم[٤] إنما لزم من ذلك التقدير، وكلامنا - ههنا - في كون الترك أثرًا للقدرة

---

(١) في «ب»: ضد.

(٢) في «ب»: فبقي.

(٣) في «ب»: إلاَّ.

(٤) في «أ»: اللزوم.

فى [نفس الأمر] (١). فقد اندفع جميع ما أورده هذا الفاضل - رحمه الله - مع ضعف كلام المصنف.

قال صاحب «التنقيح»: وحجة أبى هاشم، والغزالى - رحمهما الله - أن: متعلق التكليف على التحقيق هو طرف الفعل، والنهى زجر يتعلق(٢) بالفعل؛ كالطلب، فبقى على النفى الأصلى؛ فتندفع المفسدة المتعلقة بالفعل، وليس هو مطالبًا بالعدم، الذى هو نفى مَحْضٌ؛ فلا جَرَمَ: إن تركه بعد عقله - فلا ثواب ولا عقاب، وإن تركه بعد تمكن، وحصول داعية لحصول كف - فهو أمر وجودى يصلح للتقرب به.

وما ذكره المصنف بعد هذا من السؤال والجواب - فظاهر غنى عن الشرح.

قال المصنف - رحمة الله تعالى عليه -: المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

النَّهْىُ عَنِ الأَشْيَاءِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَهْيًا عَنْهَا عَنِ الْجَمِيعِ، أَوْ عَنِ الْجَمْعِ، أَوْ نَهْيًا عَنْهَا؛ عَلَى البَدَلِ، أَوْ عَنِ الْبَدَلِ:

أَمَّا النَّهْىُ عَنْهَا عَنِ الْجَمِيعِ: فَهُوَ أَنْ يَقُولَ النَّاهِى لِلْمُخَاطَبِ: «لا تَفْعَلْ هَذَا وَلا هَذَا» - فَيَكُونُ ذَلِكَ مُوجبًا لِلْخُلُوِّ عَنْهُمَا أَجْمَعَ، ثُمَّ تِلْكَ الأَشْيَاءُ الَّتِى أَوْجَبَ الْخُلُوَّ عَنْهَا، إِنْ كَانَ الْخُلُوُّ عَنْهَا مُمْكِنًا، فَلا شَكَّ فِى جَوَازِ النَّهْىِ. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ، كَانَ ذَلِكَ النَّهْىُ جَائِزًا، عِنْدَ مَنْ يُجَوِّزُ التَّكْلِيفَ بِمَا لا يُطَاقُ.

وَأَمَّا النَّهْىُ عَنِ الْجَمْعِ بَيْنَ أَشْيَاءَ: فَهُوَ مِثْلُ أَنْ تَقُولَ: «لا تَجْمَعْ بَيْنَ كَذَا وَكَذَا».

ثُمَّ تِلْكَ الأَشْيَاءُ، إِنْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهَا، فَلا كَلامَ فِى جَوَازِ ذَلِكَ النَّهْىِ؛ وَإِلا لَمْ يَجُزْ عِنْدَ مَنْ لا يُجَوِّزُ تَكْلِيفَ مَا لا يُطَاقُ؛ لأَنَّهُ عَبَثٌ يَجْرِى مَجْرَى نَهْىِ الهَاوِى مِنْ شَاهِقِ جَبَلٍ عَنِ الصُّعُودِ.

وَأَمَّا النَّهْىُ عَنِ الأَشْيَاءِ عَلَى الْبَدَلِ: فَهُوَ أَنْ يُقَالَ - لِلإِنْسَانِ: «لا تَفْعَلْ هَذَا، إِنْ فَعَلْتَ ذَلِكَ، وَلا تَفْعَلْ ذَلِكَ، إِنْ فَعَلْتَ هَذَا» وَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَفْسَدَةً عِنْدَ وُجُودِ الآخَرِ، وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى النَّهْىِ عَنِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا. وَأَمَّا النَّهْىُ عَنِ الْبَدَلِ، فَيُفْهَمُ مِنْهُ شَيْئَانِ:

---

(١) فى «أ»: زمن الأمر.

(٢) فى «أ»: فتعلق.

أَحَدُهُمَا: أَن يَنْهَى الإِنْسَانَ عَنْ أَنْ يَفْعَلَ شَيْئًا، وَيَجْعَلَهُ بَدَلاً عَنْ غَيْرِهِ، وَذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى النَّهْيِ عَنْ أَنْ يَقْصِدَ بِهِ الْبَدَلَ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ.

وَالآخَرُ: أَنْ يَنْهَى عَنْ أَنْ يَفْعَلَ أَحَدَهُمَا دُونَ الآخَرِ، لَكِنْ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا. وَهَذَا النَّهْيُ جَائِزٌ، إِنْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ، وَغَيْرُ جَائِزٍ، إِنْ تَعَذَّرَ؛ عَلَى قَوْلِ مَنْ لا يُجَوِّزُ تَكْلِيفَ مَا لا يُطَاقُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن النَّهى عن الأشياء: إما أن يكون نهيًا عنها على الجمع، أو عن الجمع، أو نهيًا عنها على البدل، أو عن البدل؛ فهذه أقسام أربعة:

الأول: النهى عن الأشياء على الجمع، فمعناه: أن يقول النَّاهِى للشخص المخاطب: لا تفعل هذا، ولا هذا؛ ومَدْلُول هذا الكلام: الإلزام بالخلو عن كل واحد من هذين الفعلين؛ فعلى هذا يقضى بفعل هذا المعنى وبفعل ذلك المعين، أو بفعل كل واحد منهما؛ وهذا واضح.

ثم تلك الأشياء: إما أن يمكن الخلو عن[1] جميعها، أو لا يكون ذلك ممكنًا: فإن كان هذا ممكنًا - فلا شك فى جواز مثل هذا التكليف. وإن لم [يكن][2] ممكنًا - فالتكليف به يتفرع [على][3] جواز التكليف بالمُحَالِ.

القسم الثانى: وهو النهى عن الجمع بين الأشياء، فهو أن يقول للمخاطب: «لا تجمع[4] بين كذا وكذا»؛ فمدلول هذا الكلام: إيجاب الخلو عن مجموع الفعلين، ولا يقتضى تحريم أحدهما [بعينه][5].

ثم نقول: إما أن يكون الجمع بينهما ممكنًا، أو لا يكون ممكنًا:

أما إذا كان ممكنا - فالنهى عن مثل ذلك جائز، جزمًا. وأما إذا لم يكن ممكنًا - فلا يجوز مثل هذا النهى إلا على القَوْلِ بتكليف ما لا يُطَاقُ؛ لأنه نهى عن فعل الممتنع، والممتنع يستحيلُ فعله؛ فيكون النهى عن فعله عَبَثًا؛ وهو الذى عَنَاهُ المصنف بتكليف ما

---

(١) فى «أ»: عنها.

(٢) فى «ب»: يمكن.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: يجمع.

(٥) سقط فى «أ».

لا يُطَاقُ. وفيه نظر؛ لأن التكليف[١] بالمحال تكليف ما لا يُطَاق. وأما النهى عن المحال: فهو عبث، وأما أنه تكليف بالمحال: فلا.

القسم الثالثُ - وهو النهى عن الأشياء على البدل -: وهو أن يكون أحد الفعلين مفسدةً عند وُجُودِ الآخر، ولا يكون مَفْسَدةً عند عَدَمِ الآخر؛ ومعناه: «لا تفعل هذا إن فعلت ذاك، ولا تفعل ذاك إن فعلت هذا». وحاصله: يعود إلى تحريم الجَمْعِ؛ كما يقول فى تَحْرِيمِ الجمع بين الأختين، وبين المرأة وخالتها، أو عمتها. وهذه المسألة هى النَّهْىُ على التخيير؛ وهو أن ينهى عن أحد الشيئين، لا بعينه - فمذهبنا[٢]: أنه لا يقتضى تَحْرِيمَ الجميع؛ خلافًا للمعتزلة؛ فإنهم قالوا: إن ذلك يقتضى تحريم الجَمِيعِ.

وهذه المسألة نَقَلَ الخلاف فيها بين الأشاعرة والمعتزلى: المَاوَرْدِىُّ، وابن بَرْهَانَ، وصاحب «الإحكام». والدليل على صحة مذهب الأشاعرة فى هذه المسألة: هو أنه يصح أن يقول الحكيم: «حرمت عليك هذا[٣] الشىء، وذلك الشىء، ولا أحرم عليك المجموع، ومتى تركت أية حالة كانت، فقد امتثلت النهى المتوجه عليك»؛ وهذا دليل[٤] وَاضِحٌ على المُدَّعَى. لا يقال: «التخيير بين أحد الشيئين نَهْيًا عن أحدهما، لا بعينه - يقتضى تحريم المجموع؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: أن النهى عن أحد الشيئين، لا بعينه - إنما يستقيمُ إذا تَسَاوَيَا فى المفسدة، بناءً على قاعدة الحُسْنِ والقبح العقليين؛ وذلك لأن النهى عن أحد الفعلين إنما حَسُنَ لصفة قائمة به، والنهى عن أيهما كان بَدَلاً عن الآخر - يدل على اشتراكهما فى صفة الفعل الموجبة للقبح المقتضى للنهى وحسنه؛ فيلزم تحريم كل واحد منهما؛ لوُجُودِ عدم التحريم فى كل واحد منهما.

الوجه الثانى: أن[٥] النهى عن أَحَدِ الشيئين [نهى عن إدخال مُسَمَّى أحد الشيئين][٦] فى الوجود، ولا يتحقق [ذلك][٧] إلا بتحريم كُلٍّ واحد منهما؛ وذلك هو المطلوب»: لأنا نقول: الوجه الأول: بَاطِلٌ؛ لبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين.

---

(١) فى «ب»: الكف.

(٢) فى «أ»: لأن هنا.

(٣) فى «ب»: حرمت هذا.

(٤) فى «أ»: الدليل.

(٥) سقط فى «ب».

(٦) سقط فى «أ».

(٧) سقط فى «أ».

وأما الوَجْهُ الثَّانى: فباطل أيضًا؛ لأنــه بنـاء علـى أنَّ تحريـم أحـد الشـيئين لا بعينـه - يقتضى تحريم كل واحد منهما؛ بناء على أنه تحريم للماهية الكليـة؛ وذلـك منـع، وسـند المنع أن قول القائل: «لا تفعل هذا أو هذا» - يقتضى تحريم أحد المعنيين، [لا بعينــه، ولا يلزم من تحريم أحد المعنيين] (١) لا بعينه - تحريمهمـا. وقـد ظـن هـذا القـائل: أن متعلـق التحريم القدر المشترك، وليس كذلك؛ بل متعلـق التحريـم أَحَـدُ الخصوصـين لا بعينـه، وإن شئت قلت: أحد الخصوصين المعينـين لا بعينـه، وقـد نبهنـا علـى ذلـك فـى مسـألة خصال الكفارة؛ فافهم ذلك، [واللّٰه أعلم بالصواب] (٢).

* * *

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) ثبت فى «أ»كمل كتاب الأوامر والنواهى - بحمد الله - وَيتلوه الكلام فى العمـوم والخصـوص، وثبت فى «ب»: تم كتاب الأوامر والنواهى.

الكَلَامُ فِي العُمُومِ وَالخُصُوصِ

قال المصنف: «وَهُوَ مُرَتَّبٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ:

القِسْمُ الأَوَّلُ

فِــي الْعُمُــــوم

وَهُوَ مُرَتَّبٌ عَلَى شَطْرَيْنِ:

الشَّطْرُ الأَوَّلُ: فِي أَلْفَاظِ الْعُمُومِ»

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى- أنه لابد من تقديم مقدمات على [الخوض فى العموم](1).

الأولى: فى أن العموم من عوارض (2) الألفاظ فيه: فنقول: العموم هو الشمول لغة،

---

(1) فى «أ»: الخصوص فى المطابق.

(2) يطلَق العموم تارَةً، ويرادُ به استغراقُ اللفْظِ لمسمياته، وتارةً يطْلَق ويرادُ به شمولُ أمْرٍ لمتعدِّد، ويطلقُ تارَةً أخرَى، ويراد به شمولُ مفْهومٍ لمتعدِّد: فإذا أطْلِقَ العُمُومُ، وأريد بهِ استغراقُ اللفْظِ لمسمياته، أى: تناولُهُ وإفادَتُه هذه المسمَّيَاتِ، وهذا أمْرٌ سَببه الوضْعُ للَّفْظِ؛ إمَّا شخصيًّا أو نوعيًّا فواضِح أنه بهذا الإطْلاق من عوارض الألْفَاظ خاصَّةً، فالذى يوصَفُ به على الحقيقة هو اللفْظُ، وأمَّا إطلاقُهُ على المعنى، فهو مجازٌ من إطْلَاقِه ما لِلدَّالِّ على المدلول، وهذا هو مصطَلَحُ الأصوليِّين؛ لأنَّ العامَّ من الأدلَّةِ القوليَّة، وهو قسيمُ الخاصِّ والمُطْلَق عندهم. أما إذا أُطْلِقَ العُمُومُ، وأريد به شُمُولُ أمْرٍ لمتعدِّدٍ؛ فيوصَفُ بِهِ، إذَنْ كلٌّ مِنَ اللفظِ والمعنَى حقيقةً. وإذا أطلق العُمُومُ، وأريدَ به شمولُ مفْهومٍ لمتعدِّد، فحينئذٍ يختصُّ بالمعنى. إذا تبيَّن هذا، فينبغى أن يُعْلَمَ أنَّ الأشْبَهَ أنْ يكُونَ الخلافُ فى كون العموم من عوارِض الألفاظ أى: أنَّه لو دَقَّق كل من الفريقَيْنِ النظَر فيما اعتقد الفريقُ الآخَرُ، لقال بما قالَ به؛ وذلكَ لأنَّ العموم بالمعنَى الأوَّل يقرِّر الطَّرَفَ الأوَّل من هذا النزاع، والعمومَ بالمعنَى الثانِى يقرِّر الطرَفَ الثانِيَ؛ ولتبيين ذلك لابُدَّ من عَرْض أقوالِ المثبت والنافى فى هذا الخلاَف، فنقول: بعْد اتفَاق العلماء عِلَى اتِّصَافِ الألْفَاظ بالعُمُوم حقيقة، اختلفوا فى اتصِّافِ المعنَى بالعُمُومِ: فقيلَ بالاتِّصاف على الحقيقة، وعَلَيه فيكونُ إطلاقُه عَلَيْهما حقيقة. وقيل بَعَدمِ الاتصاف على الحقيقة؛ وعليه يكونُ إطلاقُ العُمُومِ على المَعْنَى مجازًا. =

واتفق العلماء على أنه من عوارض الألفاظ؛ فيقال: هذا لفظ عام، وهذه صيغة عامة.

واختلفوا: في أنه هل هو من عوارض المعاني أم لا ؟: والذي ذهب إليه أكثر المصنفين في أصول الفقه: أنه ليس من عوارض المعاني. والذي نختاره: أنه من عوارض المعاني؛ فلننقل - أولاً - ما قا له الأئمة، ثم نعطف بعد ذلك على ذكر الدليل على صحة ما اخترناه.

فنقول: قال الغزالي [١] - رحمه الله -: اعلم: أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، لا من عوارض المعاني والأفعال؛ وهو اختيار القاضي عبد الجبار؛ وصاحب «المعتمد»، إلا أنهما قالا: وصف المعاني بالعموم مجاز.

وقال ابن بَرْهَان: اختلف العلماء في أن العموم من صفات الألفاظ، أو من صفات المعاني، والصحيح أن يقال: إنه من صفات الألفاظ.

=وقيل بَعَدمِ اتصَافِ المعنى به مطلقًا، وقد أَبْعَدَ مَنْ قال بهذا؛ لأنَّه لاَحَجْرَ في المجاز. وقد استدلَّ المثبتُ بوجُوهٍ: الأوَّل: العمومُ هو شُمُولُ أمْرٍ لمتعدِّد، والأمرُ شاملٌ للمعاني شمولَهُ للألفاظِ؛ حيث يطلق على المعَانِي والألْفَاظِ بالسَّويَّة، فإذا كان الإطلاقُ في الألْفَاظِ حقيقيا، فليكنْ في المعانِي كذلك فإنْ أجابَ النافِي؛ بأنَّه يعتبر في العُمُومِ بمعنى الشُّمُول أنْ يكونَ الشاملُ أمْرًا واحدًا، وليس كذلك المعنَى؛ كالمَطر والخِصْبِ مثلا، فإنَّهما في هذا المحلِّ غيرهُما في المحلِّ الآخر. ذلِكَ؛ بأنَّ ما ذكر لا يُعْتَبَر لغةً في الشُّمُول، وأنه إذا سُلِّم اعتبارُهُ، فهو حاصلٌ في المعنى أيضًا؛ مثل عمومِ الإنسان للرجُلِ والمرأةِ، وعموم اللَّوْنِ للسَّواد والبَيَاض، لذلِكَ فقَدْ فرَّق بعضُهم بَيْن المعنَى الذهني؛ كالإنسان، فقال فيه بالاتصافِ، لوجود أمْرٍ واحدٍ، وهو الكلِّيُّ الصادقُ على المتعدِّد، وبين الخارجيِّ، كالمطر والخَصْبِ، فقال فيه بَعَدم الاتصاف، وذلك لعَدَم وجودِ الأمْرِ الواحِدِ الشَّامِلِ لمتعدِّد؛ حيث إن المتحقِّق هناك أمورٌ شخصيَّةٌ. الوجْهُ الثَّانِي: أنَّ المعنىَ لو لم يتَّصفْ بالعمومِ حقيقةً، لما صَحَّ إطلاقه علَيْه شائِعاً، والتَّالِي باطلٌ، فالمقدَّم مثلُهُ، فيثبت نقيضُهُ؛ وهو المطلوبُ. أما الملازَمَةُ؛ فلأنَّ الأصْلَ في الإطلاق الحقيقةُ. وأما بطلانُ التَّالِي؛ فلأنَّ العمومَ كثيرًا ما يطلَقُ على المعنى، فيقال: عمَّ المَطَرُ، وعمَّ الخِصْبُ. فإن ادَّعَى النَّافِي، أنَّ من لوازمِ الحقيقةِ الاطِّراد؛ وما ذكر لا يَطَّرد فلا يكون حقيقيا. ويجاب عن هذا؛ بأنَّ هذا مشتركُ الإلزام، بَيْن محلِّ الاتِّفاق، ومحلِّ الاختلافِ؛ لأنَّ الألفاظَ قد لا يتصور عروضُ العُمُومِ لها فلا يطلَقُ عليها لا حقيقة، ولا مجازًا؛ فكما لمْ يَدَّعِ في هذا الجانب اتِّصَافَ كل لفظٍ بالعمومِ، فكذلِكَ في جانب المعْنَى، فقد يتضِحُ من هذا، أنَّه إذا فسر العمومَ بشُمُول أمْرٍ لمتعدِّد، يكون الصَّوابُ في هذا النزاع هو القوْلَ بالاتصَافِ، إلا أنَّ الجاريَ على اصطلاح الأصُولِ هو اعتبار العُمُومِ بالمعنى الأوَّل، ولهذا فقد صحَّح جَمْعٌ من المحقِّقين؛ أنَّه هنا من عوارض الألْفَاظِ دون المعانِي، فيكون هو الأحقَّ والأولَى بالمراعاةِ.

(١) ينظر: المستصفى (٢/٣٢).

والعَالمىُّ: اختار ما اختاره صاحب «المعتمد»، وعبد الجبار.

قال صاحب «الإحكام» (١): العموم من عوارض الألفاظ بالاتفاق، وهل هو من عوارض المعانى [١٦٥/أ]؟ نفاه الجمهور، وأثبته الأقلون.

وقال ابن الحاجب (٢): العموم من عوارض الألفاظ حقيقة بالاتفاق، والصحيح: أنه فى المعانى كذلك.

وقيل: مجاز لا حقيقة.

وقيل: مخصوص بالألفاظ.

والدليل على صحة ما اخترناه: وجوه:

الأول: أن صريح العقل حاكم بأن كل لفظ دالٍّ: إما أن يكون نفس تصور معناه يمنع احتمال الشركة فى ذلك المعنى، أو لا يمنع؛ وهذا الحصر ضرورى؛ فذلك اللفظ الذى لم يمنع تصور معناه من الشركة: اصطلح بعض الناس على تسميته بـ«العام»؛ وذلك كالإنسان. والثانى بـ«الخاص»؛ وذلك كزيد وعمرو.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: فرق بين وقوع لفظ «الليث» على «الأسد»، وبين وقوعه على شخص إنسان يسمى به عَلَمًا؛ فإنه بالاعتبار الأول: لا يمنع الشركة، وبالاعتبار الثانى يمنعها، والمفهوم مختلف بالاعتبارين؛ ويلزم من هذا: ألا يكون العُمُومُ من عوارض اللفظ؛ فقط بل يكون باعتبار المعانى؛ وذلك لأن اسم «الليث» متفق فى المفهومين المختلفين، ولم يصح العموم فى أحدهما، وصح فى الآخر، فلو لم يكن باعتبار المعنى، للزمت التسوية فى المنع أو عدم المنع؛ لاتحاد الصيغة؛ واللازم باطل.

والوجه الثانى: هو أن الشركة فى الاسم لا توجب اشتراكا فى حكم ما، فإذا قيل: «الذهب عين، وكل عين باصرة» لزم منه المحال؛ لاختلاف معنى العين، وإذا قيل فى الأقيسة الفقهية: «الذهب عين؛ فوجب أن يبصر؛ قياسًا على العضو الباصر؛ فإنه عين، ووجدت [تسوية](٣) بينه وبين قولنا: تصرف صدر من الأهل فى المحل؛ فوجب أن يصح؛ قياسًا على كذا»- فليس كل واحد من الجمعين بمجرد اللفظ؛ إذ يرتفع الفرق؛ بل الفرق: أن الجمع الأول هو بمجرد اللفظ دون شركة معنوية، وليس الثانى بمجرد

---

(١) ينظر: الإحكام ١٨٤/٢ أو نفائس الأصول (١٧٢٣).

(٢) ينظر: شرح العضد (١٠١/٢).

(٣) فى «أ»: معرفة.

[١٦٥/ب] اللفظ؛ بل بشركة معنوية؛ فاشتركا في لزوم العموم فألغي الأول؛ إذ كان بمجرد اللفظ، واختصت الصورة الثانية بالعموم المعنوى؛ فاعتبرت، فإلغاء الأول، واعتبار الثانى - دليلُ اعتبار العموم بحسب المعنى لا بحسب اللفظ.

الوجه الثالث: هو أن مذهب أهل السنة إثبات الكلام النفسانى شاهدًا وغائبًا، ويلزم من ذلك وجود معنى عام قائم بنفس المتكلم، وتكون الصيغة العامَّة دالَّة عليها جزمًا؛ فيلزم أن يكون العموم من عوارض المعانى.

وبالجملة: لولا عموم المعانى، لما صَحَّ قياس، ولا حد؛ وهذا واضح.

وقد اعترف الإمام حجة الإسلام بوجود المعانى الكلية وعمومها فى «المستصفى»، والبحث عن المعنى الكلى يتبع [١] باب الحال، والكشف عن مسألة الحال لا يتأتى فى علم «أصول الفقه»، بل يُحَالُ بيانه على العلم الكلى الناظر فى الوجود ولواحقه[٢].

تَنْبِيهَات: أحدها: هو أن إمام الحرمين [٣] أبدى احتمالاً فى العموم النفسى؛ بناء على أن كثيرًا مما يتوهم أنه من الكلام النفسانى، ولا يكون منه، بل يكون من قبيل المعلوم، وليس هذا فى الوضوح كالأمر النفسانى؛ فإنا نجد من أنفسنا طلبًا وسميناه بالأمر؛ إذ كان ذلك سائغًا من جهة العربية.

هذا كلام الإمام فى «البرهان». ويمكن أن يجاب عنه: بأن القائل: «كل مشرك فهو واجب القتل، أو يجب قتله» فهو أيضًا يجد قيام هذا المعنى بنفسه قبل التلفظ به، وهو المراد بالكلام النفسانى. وله أن يجيب عن هذا بالمنع حتى يقوم البرهان: أن هذا ليس من قبيل المعلوم.

الثانى: اعلم أن [المازرى] [٤] قال: هل يتصور العموم فى الأحكام، حتى يقال: قطع السارق عام ؟ فيه خلاف بين القاضى وأبى المعالى؛ فالقاضى أنكره، وأبو المعالى

---

(١) فى «أ»: تبع.

(٢) يقصد علم المقاصد العالية، وهو: علم الكلام.

(٣)ينظر: البرهان (٣١٨/١).

(٤) محمد بن على عمر التميمى المازرى، أبو عبد الله: محدث من فقهاء المالكية. نسبته إلى مازر بجزيرة صقلية ووفاته بالمهدية له «المعلم بفوائد مسلم» فى الحديث، وهو ما علق به على صحيح مسلم حين قراءته عليه سنة ٤٩٩هـ وقيده تلاميذه ولد سنة ٤٥٣هـ وتوفى سنة ٥٣٦هـ انظر: لحظ الألحاظ ٧٣، وفيات الأعيان ٤٨٦:١، أزهار الرياض ٣: ١٦٥، والأعلام ٢٧٧/٦ وفى «أ»: الماوردى.

أثبته، ثم قال: إن فسرنا الحكم الشرعى [١٦٦/أ] بما يَرْجِعُ إلى الأفعال؛ كما يقوله المعتزلة - امتنع ذلك؛ وإلا فلا (١).

الثالث: اعلم: أن الذين زَعَمُوا أَنَّ العموم من عوارض المعانى تَمَسَّكُوا بصدق قولنا: «الخير عام، والخصب عام، وكذا المطر»، والأصل فى الإطلاق الحقيقة. وأجاب الغزالى عنه وصاحب «المعتمد» وغيرهما: بأن قالوا: عموم المطر ليس فيه شمول الواحد لعدد، بل عموم الخصب والمطر وجود جُزْءٍ من المطر فى جزء من أجزاء الأرض، وليس هذا معنى العموم الذى هو من عوارض الألفاظ. ونحن لم نتمسك بهذا الدليل؛ فلا حاجة بنا إلى النظر فى هذا الوجه، وما أورد عليه (٢).

المقدمة الثانية: اعلم: أن ههنا مفهومات ثلاثة لابد من تلخيصها، وتمييز بعضها عن البعض، وتنزيل مدلول الصيغة العامَّة على معنًى يحصل منها؛ فنقول: المفهوم الأول: كلية القضية، وجزئيتها: مقابلها، المفهوم الثانى: الكلى، ومقابله: الجزئى، المفهوم الثالث: الكلى المجموعى.

أما الكلية فى الخبر إيجابًا أو سلبًا: فهو أن يكون الحكم على فرد من أفراد المحكوم عليه، ويشملها الحكم شمولاً استغراقيًّا؛ كقولنا: «كل بيع لازم؛ فهو صحيح»؛ فالمحكوم عليه كل فرد من أفراد كل واحد من الأفراد المشخصة (٣) باصطلاح المنطقيين فيخرج عنه المشترك، وهذه موجبة كلية، وأنت[١٦٩/أ] تفهم من هذا حكم السالبة الكلية والجزئيتين. وقد حققنا ذلك فى علم المنطق الموضوع فى أول هذا الكتاب.

وأما الكلى: فهو الذى نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، والجزئى: مقابله. وأما الكلى المجموعى، فاعلم: أنه عبارة عن المجموع من حيث هو مجموع. والأول يسمى بـ«الكُلِّى العرضى»، والثانى بـ«المجموعىِّ»، والفرق بين المفهومين واضح؛ وذلك لأنه يصدق أحدهما حيث يكذب الآخر؛ فيصح أن يقال: «كل أعضاء البدن إنسان» بمعنى الكلى المجموعى، ولا يصح ذلك بمعنى الكلى العرضى، والفَرْقُ بين الجزئى والكلى هو أن الكلى يتقوم بالأجزاء، والجزئى يتقوم بالكلى.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: مدلول الصيغة العامة ليس أمرًا كليًّا؛ وإلا ما دل على جزئياته؛ لأن الدال على القدر المشترك لا دلالة له على شىء من جزئياته: لا بالمطابقة، ولا بالتضمُّن، ولا بالالتزام؛ لما قررناه فى هذا الكتاب غير مرة، وليس

---

(١) ينظر: النفائس (١٧٢٤).

(٢) ينظر: المستصفى (٣٢/٢).

(٣) فى «أ»: الشخصية.

مدلولها الكلى المجموعى؛ وإلا لحصل الامتثال بترك قَتْلِ مسْلِم واحد، إذا قيل: «لا تقتلوا المسلمين»؛ واللازم باطل إجماعًا؛ فتعيَّن أن يكون مدلولها الكلية، سالبة كانَت أو موجبة، خبرًا كانت أو أمرًا، نهيًا كانت أو نفيًا (١)، وتبين فساد قول من قال: «صيغة العموم موضوعة للقدر المشترك [بين أفراده]، مع قيد تتبعه لحكمه فى جميع موارده»؛ وذلك لأن الصيغة إذا كانت موضوعة للقدر المشترك لا تكون موضوعة لشىء من الأفراد؛ وإلا يلزم الاشتراك: [إمَّا بالنسبة إلى فرد، أو بالنسبة إلى جميع الأفراد؛ وذلك يستلزم الاشتراك (٢) فى جميع صيغ العموم؛ وهو باطل؛ تفريعًا على مذهب القائلين بالعموم، ثم إنَّ تتبعه لحكمه فى جميع موارده، بإطلاقه فرع وضع اللفظ المقتضى لثبوت الحكم فى جميع موارده [١٦٩/ب]، واللفظ العام غير موضوع عنده إلا لِلْقَدْرِ المشترك؛ فلا يُسْتَفَادُ ترتب الحكم على الأفراد من الوضع للقدر المشترك أصلا. بل الحق الواضح: أن مَدْلُولَهَا شُمُولُ الحكم لأفراد كل واحد على سبيل الاستغراق؛ بحيث لا يبقى فرد من أفراده إلا وهو داخل فيه، ويكون الحُكْمُ على كل وَاحِدٍ واحد إلى آخر الأفراد. وبما ذكرنا: تبين أن ما يتوهم من غموض هذا الموضع وَهْم باطل فاسد، وأن الاحتمالات التى تذكر لمدلول الصيغة العامة من كونها موضوعة للقدر المشترك، أو لخصوصياتها، أو للمركب منهما، أو للمجموع، والقدر المشترك يفيد التعدد، أو يفيد سلب النهاية - احتمالاتٌ فاسدةٌ، وليس مدلول صيغة العموم شىء منها، والذى استشكل تَهْوِيل لا تحصيل، وليس على مثله تعويل.

وإذا تبين أن مدلول الصيغة العامة الكليةُ العدديةُ لا الكلى المجموعى ولا الكلى؛ فافهم مثل ذلك فى الضمائر والنكرات.

فإذا قيل: «قاموا، أو أعطاهم، أو أكثرهم»- فالمراد به ما ذكرنا؛ وكذا الكلام فى النكرات؛ كقولك: «جاءنى رجال»؛ والدليل على ذلك: أنَّ المتبادر إلى الذهن أمارة الحقيقة.

خاتمة: إن العام فى الأشخاص لا يلزم أن يكون عامًّا فى الأزمنة والأمكنة

---

(١) قال القرافى بعد ذكره لما ذكره المصنف من أن العموم موضوع للقدر المشترك.. إلخ: وأَمَّا الآن: فلا أرتضيه؛ لأنَّ التتبعَ فى جميع المَحالِّ، أو فى كُلِّ المَحالِّ معناه: إثبات الحكم لِكُلِّ مَحَلٍّ مَحَل على حياله، بحيث لا يبقى مَحَل، وهذا معنى الكلِّيَةِ، ولولا تفسير الكليَّةِ بهذا، لَلَزِمَ أن يتعذر الاستدلال بلفظ العموم على ثبوته لكل فرد من أفراده فى النهى والنفى. ينظر النفائس ١٧٣٤/٤.

(٢) سقط فى «ب».

والأحوال، والتعلق إن كان من الأمور المتعلقة لا يكون إلا بدليل منفصل؛ وهذا واضح.

لا يقال: قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة:٥] صيغة عامة، وفى عمومها وعموم أمثالها على الوجه الذى ذكرتم إشكالاتٌ:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥] أمر لكل واحد واحد من أفراد الكلى الواحد؛ وهو المسلم، بقتل واحد واحد من المشركين؛ وذلك أمر بالمحال؛ لاستحالة أن يقتل كلُّ واحد واحد من المسلمين كُلَّ واحد واحد من المشركين.

الثانى: أن قوله:﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾: [التوبة: ٥]: إما أن يدل على وجوب قَتْلِ زيد المشرك، أَوْ لا: فإن لم [١٧٠/أ] يدل، ونسبة الصيغة إلى كل فرد نسبة واحدة فحينئذ لا يدل على وجوب قتل أحد من المشركين؛ وذلك باطل.

وإما أن يدل، وإذا دل عليه، فلا تخلو تلك الدلالة: إما أن تكون مطابقة، أو تضمنًا، أو التزامًا، والثلاثة باطلة؛ فلا دلالة:

أما بطلان الأولى: فلتوقفها على الوضع له وانتفائه.

وأما [بطلان الثانى: فلتوقفه على دلالة الصيغة على الكلى المجموعى وانتفائها.

وأما] [(١)] الثالث: فلتوقفه على خروجه عن المسمى وانتفائه.

لأنا نقول: الجواب عن الأول: أن الآية مدلولها التكليف بالمحال، فمن قال بوقوعه، فلا إشكال عليه، وأما من قال بخلافه، فجوابه: أنه ظاهرٌ دل العقل على خلافه؛ فيحمل على الممكن دون المستحيل [(٢)].

والجواب عن الثانى: أنا حيث قلنا: اللفظ إما أن يكون دالا بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالالتزام - فذلك فى لفظ مفرد دالٌّ على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مشتركين؛ وذلك لا يتأتى ههنا؛ فلا ينبغى أن يطلب ذلك.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن قوله تعالى:﴿فاقتلوا المشركين...﴾ [التوبة:٥] فى قوة جملة من القَضَايا؛ وذلك لأن مدلوله: اقتل زيدًا المشرك، واقتل هذا المشرك... إلى آخر الأفراد، وهذه الصيغ إذا اعتبرت [(٣)] بجملتها، فهى لا تدل على وجوب قَتْلِ زَيْد

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) قال ابن السبكى: قال والدى أيده الله: وعندى أن السؤال لا يستحق جوابا؛ لأن الفرد الواحد من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين. ينظر الإبهاج ٨٦/٢

(٣) فى «ب»: عرفت.

المشرك، ولكنها تتضمن ما دل على وجوب قتل زيد المشرك: لا بخصوص كونه زيدًا؛ بل بعموم كونه مشركًا؛ ضرورةَ تضمنه: اقتل زيدًا المشرك؛ فإنه من جملة هذه القضايا، وهى جزء من مجموع تلك القضايا؛ ولأن دلالة هذه الصيغة على وجوب قتل زَيْدٍ المشرك؛ لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوبِ، والذى هو فى ضمن ذلك المجموع - هو دَالٌّ على ذلك مطابقة، فافهم ذلك؛ فإنه من دقيق الكَلَامِ، وليس من قَبِيلِ دلالة التضمن؛ بل هو من قبيل دَلالَةِ المُطَابَقَةِ.

واعلم: أن العُمُومَ قد يقال على العامِّ عمومًا استغراقيًّا؛ كصيغ الجموع، وقد يقال على العامِّ عموما [١٧٠/ب] بدليًّا [(١)]؛ كقولنا: رجل، والمراد بـ«العموم البدلى» [(٢)]: صلاحيته لكل فرد فرد بدلا عن الفرد الآخر لا على سبيل الجمع.

قال المصنف: وَفِيهِ مَسَائِلُ:

المَسْأَلَةُ الأُولَى: فِى الْعَامِّ: «وَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَغْرِقُ لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ؛ بِحَسَبِ وَضْعٍ وَاحِدٍ»، كَقَوْلِنَا: «الرِّجَالُ»؛ فَإِنَّهُ مُسْتَغْرِقٌ لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ.

وَلا يَدْخُلُ عَلَيْهِ النَّكِرَاتُ؛ كَقَوْلِهِمْ: «رَجُلٌ»؛ لأَنَّهُ يَصْلُحُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ رِجَالِ الدُّنْيَا؛ وَلا يَسْتَغْرِقُهُمْ.

وَلا التَّثْنِيَةُ، وَلاَ الْجَمْعُ؛ لأَنَّ لَفْظَ: «رَجُلاَنِ» و «رِجَالٌ» يَصْلُحَانِ لِكُلِّ اثْنَيْنِ، وَثَلاثَةٍ؛ وَلا يُفِيدَانِ الإِسْتِغْرَاقَ.

وَلاَ أَلْفَاظُ الْعَدَدِ؛ كَقَوْلِنَا: «خَمْسَةٌ»؛ لأَنَّهُ صَالِحٌ لِكُلِّ خَمْسَةٍ؛ وَلا يَسْتَغْرِقُهُ.

وَقَوْلُنَا: «بِحَسَبِ وَضْعٍ وَاحِدٍ» احْتِرَازٌ عَنِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ، أو الَّذِى لَهُ حَقِيقَةٌ وَمَجَازٌ؛ فَإِنَّ عُمُومَهُ لاَ يَقْتَضِى أَنْ يَتَنَاوَلَ مَفْهُومَيْه مَعًا.

الشرح: - اعلم وفقك الله تعالى - أن هذا التعريف عليه إشكالات، ولابد من شرحه أولا، ثم نورد عليه الإشكالات، ثم ننفصل عن الذى يتأتى الانفصال عنه.

---

(١) فى «أ»: النقلى.

(٢) فى «أ»: نقليا. ذكر ابن السبكى هذا فقال: ينتقض بالفعل الذى ذكر معه مفعول به كقولنا: ضرب زيد عمرًا، فإنه لفظ يستغرق جميع ما يصلح له، وليس بعام وهذا ضعيف جدا، لأنه لم يستغرق جميع ما يصلح له؛ إذ ليس شاملا لجميع أنواع الضرب الصادر من زيد الواقع على عمرو، وإنما دل على (مطلق صدور) ضرب من زيد ووقوعه على عمرو. ينظر الإبهاج ٩١/٢.

أما شرحه، فنقول: قوله: «هو اللفظ» يجرى مجرى الجنس العام. و«المستغرق» يجرى مجرى الفصل له عما ليس بمستغرق.

وقوله:«لجميع» المراد به الكلى العددى، على ما سبق لا المجموعى.

وقوله: «ما يصلح له» فصل له عما لا يصلح له اللفظ العام.

وبيانه: قولنا:«الرجال» يصلح لأفراد هذا الصنف، ولا يصلح لغيرهم، وقولنا:«مَنْ» فى معرض الاستفهام - يصلح للعقلاء دون غيرهم، وقولنا:«كل ما» يصلح لما يدخل عليه دون مالم يدخل؛ فأراد أن يميز أفراد ما تناوله اللفظ عما لا يتناوله، فقال: ما يصلح له اللفظ العام؛ فإن عمومه ليس فى مطلق الأفراد؛ فعموم «مَنْ» فى جنس العقلاء دون غيرهم، وعموم «كل» بحسب ما يدخل عليه؛ فلهذا قال: «لجميع ما يصلح له»، يشمل ذلك أفراد كل لفظ من ألفاظ العموم، ولا يظنّ أن عمومه فى جميع الأفراد وعلى الإطلاق، فافهم ذلك؛ فإن كثيرًا ممن تكلم على هذا الموضع لم يفهم ذلك.

وأما قوله: «بحسب وضع واحد»: فقد احترز به عن اللفظ المشترك، وعما له حقيقة ومجاز؛ وذلك لأنه لو اقتصر على قوله: «العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له»، لبطل هذا التعريف باللفظ المشترك، وبما له حقيقة ومجاز؛ لأنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له، ومع ذلك ليس بعام فى تلك المفهومات التى هو صالح لها؛ فإن لفظ «العين» ليس بعام عنده؛ فإنه يرى أن استغراق [١٧١/أ] اللفظ المشترك فى كل معانيه لا يجوز، وكذلك الكلام فيما له حقيقة ومجاز، وإنما خرج هذا بقوله:«بحسب وضع واحد؛ لأنه صالح لكل واحد واحد؛ ولكن لا بسبب وضع واحد؛ بل بسبب أوضاع كثيرة.

وقوله:«مستغرق» يخرج النكرات وحدانًا وتثنية وجمعًا؛ فإن قولنا: «رجل» صالح لرجل رجل، [و] لا يستغرقه، فكذلك قولنا: «رجلان» و«ثلاثة رجال»؛ وبه خرج أنواع الأعداد كلها؛ فإن قولنا: «عشرة» صالح لكل عشرة، ولا يستغرق جميع العشرات.

هذا شرح هذا التعريف. وأما الإشكالات الواردة عليه، فبيانها من وجوه:

الأول: أنا نقول: الاستغراق هو العموم، والمستغرق والعام لفظان مترادفان؛ فلا يحصل بما ذكره إلا تعريف لفظى؛ وذلك هو تبديل لفظ بلفظ آخر، وليس بتعريف حقيقى أصلا: لا حدّىّ، ولا رسمى.

الثانى: هو أنه ينتقض ما ذكره بقولنا: «ضرب زيد عمرا»؛ فإنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد، وليس بعام.

الثالث: أنه ينتقض بالعشرة والمائة والألف؛ فإنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد، وليس بعام.

الرابع: أن قوله: «المستغرق... إلى آخره» المراد به: لفظ العموم، وهو المفهوم من كلامه؛ ولا يجوز ذلك؛ لأن لفظ العموم لا يصلح لواحد واحد من آحاده؛ فإنه لم يُوضع للواحد ولا للاثنين، ولا يصلح أن يقال: «الرجال» ويراد به الواحد أو الاثنان؛ وإما أن يريد به لفظًا آخر، وليس هناك لفظ آخر، وهو يصلح له، وهو غير مستغرق لجميع ما يصلح له؛ لأنه لم يصلح إلا للعموم، وليس وراءه استغراق آخر؛ حتى يستغرق العموم.

فالجمع بين كون اللفظ مستغرقًا لجميع ما يصلح له مع أنه يكون صالحًا لكل واحدٍ واحدٍ متعذِّر.

الخامس: أنه أخذ في تعريف اللفظ العام لفظ «جميع»، وهو من جملة المعرَّف، وأخْذُ المعرَّف قيدًا في المعرَّف باطل؛ علم ذلك في علم المنطق.

والجواب عن الأول: بالمنع [١٧١/ب]؛ وذلك لأن لفظ العموم والاستغراق غَيْرُ مترادفين؛ فإن العموم هو الشمول لغة، والشمولُ والاستغراقُ غَيْرُ مترادفين، وإن اشتركا في بعض اللوازم.

وعن الثاني: أنا نحمل لفظ «ما» على أفراد الكلي الواحد؛ وبه يندفع النقض، وضرب زيد عمرًا؛ وبه يندفع النقض بالمائة والعشرة، وهو مندفع أيضًا بقَيْدٍ مذكور في التعريف؛ وذلك هو قوله: «مستغرق لجميع ما يصلح له»؛ فإن لفظ «العشرة» إنما يتناول بعض ما يصلح له، وهو العشرة الواحدة، وليس ذلك بِتَنَاوُلٍ لكل واحد من أفراد العشرات على سبيل الاستغراق.

وعن الرابع: أنه مندفع بتَفْسيرِ الصلاحية، وهذا القائل - وهو صاحب «التلخيص» إنما أورد ذلك؛ لعدم فَهْمِهِ مَعْنَى «الصلاحية».

وأما الإشْكَالُ الأخير: فهو لنا؛ وجوابه متعذِّر.

واعلم: أن هذه الأسئلة أوردها من اعتقد أن لا جواب لها، وقد أجبنا نحن عن الجميع مع اعتقادنا أن بعض الأسئلة أقوى من الجواب، والقدر الممكن هو هذا، والله أعلم.

قال المصنف: وقِيلَ فِي حَدِّهِ أَيْضًا: إِنَّه اللَّفْظَةُ الدَّالَّةُ عَلَى شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا مِنْ غَيْرِ حَصْرٍ، وَاحْتَرَزْنَا بِـ«اللَّفْظَة» عَنِ المَعَانِي الْعَامَّةِ، وَعَنِ الأَلْفَاظِ المُرَكَّبَة.

وَبِقَوْلِنَا: «الدَّالَّةُ» عَنِ الْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ؛ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ الأَعْدَادِ؛ لَكِنْ عَلَى وَجْهِ الصَّلاحِيَّةِ، لا عَلَى وَجْهِ الدَّلالَةِ.

وَبِقَوْلِنَا: «عَلَى شَيْئَيْنِ» عَنِ النَّكِرَةِ فِي الإِثْبَاتِ.

وَبِقَوْلِنَا: «مِنْ غَيْرِ حَصْرٍ» عَنْ أَسْمَاءِ الأَعْدَادِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا التعريف مشتمل على قيود، وَفَائِدَةُ القيود قد بينها المصنف، فهو واضح إذن، ويزيده إيضاحًا إِيرَادُ الأسئلة عليه، والانفصال عنها. فنقول: هذا التعريف فيه نظر، وبيانه من وجوه:

الأول: قال صاحب «التلخيص»: قوله: «احترزنا بـ«اللفظ» عن المعاني؛ لأن اللفظ ههنا موضوع مكان الجنس، والتحرز بالفصول إنما يكون بعد الاشتراك في جنس الذات. وكذا قوله: «عن الألفاظ المركبة»؛ فإنه قد يكون اللفظ العام مركبًا؛ مثل قولنا: المسلمون والمؤمنون، وسائر ما يشبه ذلك؛ فإنه مركب من الوصفين، وما أضيف إليه مما يفيده الاستغراق، فكيف والمؤلِّف يزعم أن كل مشتق مركب [١٧٢/أ] من المشتق منه ومن غيره؟! والعام قد يكون مشتقا!!

قوله: «وبقولنا: «الدلالة» احترزنا عن الجمع المنكر؛ فإنه يتناول جميع الأعداد؛ لكن على وجه الصلاحية»؛ فإن التحرز غير حاصل بقَيْدِ «الدلالة»وحدها؛ فإن الجمع المنكر له دلالة في الجملة على الزائد على الاثنين؛ فلا يمكن أن يقال: ليس له دلالة أصلا، وأما أن دلالته على كذا، فذلك التمييز يكون في المدلول لا في الدلالة فقط، وههنا تَعَدَّى في التحرز عن لفظ «الدلالة» فقط.

وقوله: «من غير حصر» احترز عن أسماء الأعداد، وفيه نظر: لأنه: إن كان مَعْنَاه: أن المدلول عليه باللفظ العام غير منحصر في شيئين أَصْلا - فليس كذلك؛ لأن قولنا: «الرجال والعبيد» كل واحد عامّ وموجب للحصر. وإن كان معناه: أنه لا ينحصر في عدد معين - فالجمع المنكَّر كذلك؛ فإنه يدل على اثنين فصاعدًا من غير حَصْرٍ في عدد؛ بل قولنا: «كثير ومتكثر» زائد على الواحد، وزائد على الاثنين. كل ذلك ألفاظ دالة على اثنين فصاعدًا من غير حَصْرٍ.

وقال صاحب «الإحكام» (١): قوله: «على شيئين» إنما يتناول الموجودين؛ لأن «الشيء» على رأي أهل السنة: عبارة عن الموجود؛ فلا يتناول هذا التعريف عموم المعدومات والمستحيل.

---

(١) ينظر: الإحكام (٢/١٨٢).

وقال بعضهم: «اللفظ» مصدر يصدق على القليل والكثير، و «اللفظة» بالتاء إنما هي للمرة الواحدة؛ فيخرج عنه جميع أفراد المحدود.

وقوله: «احترزنا بـ«اللفظة» عن الألفاظ الْمُرَكَّبَةِ» يخرج المعرف باللام؛ فإنه مركب من لام التعريف ومن اللفظ المعرف؛ وكذلك النكرة فى سياق النفى، وكل مضاف إلى ما بعده؛ فإنه مركب من المضاف والمضاف إليه تعريفًا، و«مَنْ» و «مَا» وجميع الموصولات مركَّبةٌ من الموصول والصلة.

ثم نقول: ما ذكره يشكل بجموع الكثرة؛ نحو: رجال، ودراهم، ودنانير؛ فإنها وضعت لما فوق [١٧٢/ب] العشرة من غير حصرٍ، ولا ترد جموع القلة؛ لأنها لا تتعدى العشرة.

والذى نقوله: أن هذه الأسئلة مندفعة، وبيان اندفاعها: أن نقول:

الجواب عن الأول: أن التعريف الحدى هو الذى يجب فيه ما قاله، وأما الرسمى فلا، وإنما يعرف بالخاصَّة وحدها، ولا يتعرض للجنس أصلاً، وقد يقع التعريف بالجنس والفصل، ولا يصدق الجنس على بعض الأشياء، فيعرض للجنس التمييز؛ ولكن يكون تمييزًا عرضيًّا؛ ولا نزاع فى ذلك.

وعن الثانى: أن المراد بالألفاظ المركبة ما ليس [مركَّبًا] منها تركيبًا جزئيًا، ولا يرد على هذا ما ذكر؛ فإنه لا تركيب فيها بالتفسير المذكور.

وعن قوله: «الجمع المنكَّر له دلالة فى الجملة»: أنَّ المراد بالدلالة: الدلالة الوضعية، والجمع المنكر لا يتناول كل ما هو صالح له بسبب الدلالة الوضعية؛ فإنه لم يوضع لكل ما يصدق عليه الجمع المنكَّر.

وأما قوله: «من غير حصر» فالمراد به الحصر فى عدد معيَّن مخصوص.

وأما التقض بلفظ «الكثير» «والمتكثر» فلا جواب [له] إلا بأخذ قيد فى التعريف لم يتعرض له المصنف، وهو أن نقول: «العام: اللفظ الدالُّ على شيئين فصاعدًا من غير حصر، إذا كان ذلك من أفراد كل واحد».

وهذا ليس بجواب على التحقيق؛ لأنه لم يذكره المعرف أصلا فى تعريفه.

وعما ذكره صاحب «الإحكام» حمل الشىء على المعلوم، سواء كان موجودًا أو معدومًا، ولا يضرنا تعسر [١] الاصطلاح الكلامى فى هذا المقام.

---

(١) فى «ب»: تصير.

وأما قوله: «اللفظة عبارة عن المرة الواحدة»:

قلنا: لا شك أن عند التلفظ بالكلمة لابد من لافظ يتلفَّظُ وملفوظٍ، والمراد بـ«اللفظة»: ذلك الملفوظ بقيد كونه واحدًا، ولا يخرج عن هذا شىء من الألفاظ العامَّة إلا الألفاظ المركبة تركيبًا جزئيًا [(١)]؛ كقولهم: «رأيت القوم واحدًا بعد واحد حتى لم يفتنى واحد منهم»، وكقولهم: «ضرب زيد عمرًا»، وجميع ألفاظ العموم يصدق عليها [١٧٣/أ] أنها لفظة واحدة بهذا التفسير. وأما ما ذكره بعد: فهو سؤال صاحب «التلخيص»، وقد أجبنا عنه، وقد زدناه - الآن - إيضاحًا بتفسير «اللفظة».

وإذ قد تكلمنا على التعريف الذى ذكره المصنِّف، فلنجر على عادتنا، وننقل ما قاله غيره من علماء الأصول فى تعريف العامِّ، فنقول: قال الغزالى فى «المستصفى» [(٢)]: «العام: عبارة عن اللفظ الواحد، الدالِّ من جهة واحدة، على شيئين فصاعدًا» [(٣)]:

---

(١) فى «ب»: جبريًا.

(٢) ينظر: المستصفى (٣٢/٢).

(٣) خصّ اللفظ بالذكر ليفيد أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة كما هو مختاره، واحترز «بالواحد»، عن مثل «ضرب محمد عليا» و«زيد قائم»، وسائر المركبات الدالة على معانى مفرداتها، «ومن جهة واحدة» عن المشترك كالعين مثلا فإنه يدل على الباصرة من جهة وضعه لها، واستعماله فيها، وعلى الجارية من جهة الوضع لها، والاستعمال فيها، كذا قاله السعد فى حاشيته على «العضد»، وقد رفض شارح «المسلم» صحة هذا الإخراج؛ بناء على أن الغزالى - رحمه الله - لا يجوز مثل هذا الاستعمال أى أنه لا يرى عموم المشترك، ورأى أن هذا القيد لإخراج الفرد المنكر؛ فإنه دال على المتعدد من جهات وفى إطلاقات، ولعل هذا هو الأولى بالاعتبار؛ لأن فهم القيد على هذا الوجه مما لا يناسب رأى المعرف خصوصا وأنه صالح لحمله على معنى يراه صاحب التعريف. و«على شيئين» للاحتراز عن مثل «زيد» و«محمد» مما مدلوله شىء واحد «فصاعدا» ليدخل فيه مثل العام المستغرق كالرجال والمسلمين، إذ المتبادر إلى الفهم من قولنا شيئين أن مدلوله لا يكون فوق الاثنين. مُنَاقَشَةٌ: قالوا: هذا التعريف غير جامع من وجهين، كما أنه غير مانع من وجهين كذلك. أما أنه غير جامع؛ فلأنه يخرج من لفظة المعدوم المعرف المستغرق، فإنه يدل على شىء، فضلا عن شيئين فصاعدا، ولأن الموصول مع صلته عام، وليس بلفظ واحد، فلا يصدق عليه الحد مع أنه من أفراد المحدود. وأما أنه غير مانع؛ فلأنه يدخل فيه المثنى إذ هو دال على شيئين مع أنه ليس بعام، ولأنه يدخل فيه الجمع المعهود والمنكر؛ فإنهما يدلان على إثنين فصاعدًا، وليسا بعامين. الجَوابُ: قال قائل فى الوجه الأول مما ورد على الجمع: لا نسلم أن المعدوم ليس بشىء، بل هو شىء لغة، فإنهم يطلقون الشىء عليه، ومنع أهل الكلام إطلاق الشىء عليه لا يضرنا، ما دامت اللغة تجيز ذلك. وتعقبه فى «مسلم الثبوت» بما جاء فى «المواقف» من أن اللغة شاهدة لهم فى أنه لا يسمى المعدوم فى اللغة شيئا، ثم قال شارحه:=

.. ..

=والأولى أن يقال: إنه وإن لم يكن شيئا حقيقة ووضعًا، لكنه شيء مجازًا، وهذا المجاز شائع منفهم، فلا يمتنع استعماله في التعريفات. وقال في الثاني: لا نسلم أن العام هو الموصول مع الصلة، بل العام هو الموصول وحده كالمعرف باللام، فإن العام هو المعرف حال اقترانه باللام، غايته أن الصلة مبينة لعمومه كاللام، والموصول وحده لفظ واحد، فالعام ليس مركبًا، سلّمنا أن العام هو الموصول مع الصلة، لا الموصول وحده لكنا نقول: المراد بوحدة اللفظ ألا يتعدد بتعدد المعاني، فالعام ما دل على متعدد، ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني، والموصول مع صلته يدل على الكثير دفعة، لا أن واحدا منها يدل على واحد، والآخر على آخر. وقالوا في الأول مما ورد على المنع: المثنى لا يدل على معنيين فصاعدًا معًا؛ لأن المراد بالدلالة على معنيين فصاعدا الدلالة عليهما وعلى ما فوقهما، فلا يدخل في الحد. ونظر في هذا الجواب بأنه لو صح هذا، لكان البائع بدرهمين غير ممتثل فيما إذا قيل له «بع هذا بدرهمين وبما فوقهما»؛ إذ الإذن على هذا لم يتناول البيع بدرهمين، مع أن الحق خلاف هذا؛ لأنه ممتثل بالبيع بدرهمين قطعًا، حتى ينفذ البيع، ولا يكون للمالك حق الفسخ. وقد أفسح شارح «المسلم» صدره فأورد طائفة من المناقشات والمدافعات، أنهى الكلام فيها إلى أن قيد الشيئين في التعريف ضار على كل حال؛ لأنه إن صح أنه لا يشمل المثنى بناء على أن المتبادر من أمثال هذه العبارة أحدهما عرفًا، فالمقصود من التوكيل التخيير بين البيعين بثمنين. وفي التعريف الدلالة على اثنين أو الزائد لكن بلفظ واحد، والبدلية باعتبار الأوقات، والمعنى على هذا العام اللفظ الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد أخرى، والمثنى لا يدل على الزائد أصلاً، ففيه على هذا أنه حينئذ ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراقي، فإنه يدل على الكل، ولا يدل على الاثنين أصلا. وأنت خبير بأن إخراج العام الاستغراقي على هذا غير لازم؛ لأن التعريف للعام مطلقًا سواء كان مستغرقًا أم لا، لما أسلفنا أن الغزالي رحمه الله لا يشترط الاستغراق في العام، فالعام هو اللفظ الدال على شيئين فصاعدًا، ولا شك أن الزائد يندرج تحت المستغرق وغيره، فالتعريف يشمل العام المستغرق، على أن الغزالي رحمه الله قائل بعموم الجمع المنكر، ويلتزم أن أقل الجمع اثنان، فيكون المثنى عامًا، ولا يراد النقض به. وأما الاعتراض بلزوم دخول الجمع المعهود والمنكر إذا دلا على اثنين فصاعدا فغير وارد من هذا الوجه أيضًا، فإنه يلتزم عمومهما، وهو اصطلاح ولا مشاحة فيه. مُوازَنَة: ذلك بسط وإيضاح للحدود الثلاثة، التي تقاربت في مدلولها، وإن اختلفت في صورها، وبالموازنة بينها يتضح لنا أمور: الأمر الأول: أنها اتفقت على نفي اشتراط الاستغراق في العام، الذي يلزمه حتما أن أصحابنا يرون عموم الجمع المنكر، ومذهبهم كذلك. الأمر الثاني: يؤخذ منها إذا استثنينا تعريف صاحب «المنار»، الذي أبهم المراد من «ما» أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة دون المعاني. الأمر الثالث: يلاحظ أن تعريف الغزالي أوسع دائرة، وأبعد من التعريفات التي ذكرها الشارطون للاستغراق، بخلاف الآخرين، لأن المثنى يدخل في العام على تعريفه، ولا يدخل على تعريفهما. الأمر الرابع: تعريف فخر الإسلام أصرح عباره، وأوجز لفظًا وأكمل فائدة، فلم يأت بالمبهم كما فعل صاحب «المنار» وذكر الانتظام وأخرج به المشترك، ولم يحتج=

واحترزنا بقولنا «من جهة واحدة» عن قول القائل: «ضرب زيد عمرًا»؛ فإنه دل بجهتين ولفظين.

واعترض عليه صاحب «الإحكام» (١)؛ فقال: هو ليس بجامع؛ لأنه يخرج عنه المستحيل والمعدوم، وليس بمانع؛ لأنه ينتقض بعشرة وأمثالها.

وقال صاحب «المعتمد» (٢): «العام: هو كلام مستغرِقٌ لجميع ما يصلح له»؛ [وهذا هو المعقول من كون الكلام عامًّا؛ ألا ترى أن قولنا «الرجال»] (٣) مستغرق لجميع ما يصلح له؛ لأنه يستغرق [الرجال] (٤) دون غيرهم؛ إذ كان لا يصلح لغيرهم؛ وكذلك لفظة «مَنْ» فى الاستفهام؛ كقولك: مَنْ عندك ؟ [لأنها] تستغرق كل عاقل عنده، ولا تتعرض لغير العقلاء، ولا لعقلاء ليسوا عنده؛ لأنها لا تصلح فى هذا الموضع لهم.

وقولنا: «كل» يستغرق كل جنس يدخل عليه، دُونَ ما لا يدخل عليه.

وقال القاضى عبد الجَبَّارِ: «العموم: لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له، فى (٥) أصل

=إلى قيد «متفقة الحدود»، كما هو صنيع «المنار» أيضًا، ثم هو يذكر فى ذيله لفظًا أو معنى، فيفيد بذلك أن العموم قد يكون بالصيغة، وقد يكون بالمعنى دون الصيغة. ينظر نص كلام شيخنا محمد فايد فى العام.

(١) ينظر: الإحكام (٢/١٨٥).

(٢) ينظر: المعتمد (١/١٨٩).

(٣) سقط فى «ب».

(٤) سقط من «ب».

(٥) اللفظ جنس فى التعريف: يشمل العام وغيره. قال البدخشى: ويخرج به المفهوم والفعل والقياس، ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعانى، ويرى الأسنوى أن الكلمة أولى منه، لأن اللفظ جنس بعيد، بدليل إطلاقه على المهمل والمستعمل، مفردًا ومركبا بخلاف الكلمة، وقد أخذ الأسنوى على «المنهاج» حيث اختار هذا التعريف - التعبير باللفظ، لأنه نص على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما، والتخصيص فرع العموم، وأيضا فإنه يرى أن العموم قد يكون عقليًّا، ثم أجاب بجوابين: الأول أن إطلاق العموم على ما سوى اللفظ إطلاق على سبيل المجاز، كما هو رأى الجمهور، وهنا فى المدلول الحقيقى. الثانى: أن العموم فى هذه الأشياء بحسب اللغة، وفى التعريف بحسب الاصطلاح؛ واختار العلامة الشيخ بخيت فى «سلم الوصول» الجواب الثانى، مؤيدًا له بما هو معلوم، من أن العموم اللغوى وهو شمول أمر واحد لمتعدد لا يكون إلا فى المعانى، بخلاف العموم الاصطلاحى، فإنه خاص بالألفاظ، والأصوليون يبحثون فى العموم الذى يتصف به اللفظ اتفاقًا؛ لأنه هو الذى يتعلق به غرضهم، إذ الملاحظ فيه دلالة اللفظ، وما يفهمه السامع من ألفاظ المتكلم، وقيد «الاستغراق» أخرج به الأسنوى المطلق، فإنه=

اللغة، من غير زيادة»؛ وذلك لأن التثنية والجمع إنما يكونان زيادة في ذلك على الواحد.

وقال العالمى: قال بعضهم: ومعنى العموم هو الاشتراك، وأصله الشمول، والعام: «هو اللفظ المتناول للشيئين فصاعدًا»؛ وهو قول الأشعرى.

وقال بعضهم: معنى العموم: هو الاستغراق والاستيعاب، واختلف هؤلاء في حد «العام»؛ فقال بعضهم: هو اللفظ المتناول لجميع ما يصلح له.

وقال بعضهم: هو اللفظ المتناول لجميع ما وضع له.

وهذه الأقاويل غير صحيحة: أما قول الأشعرى: فلأنه ينتقض بلفظ «التثنية»: و«الجمع»؛ [١٧٣/ب] فإنه يفيد الاشتراك وأصله الشمول؛ ولا يقال: «إنه عام»؛ بل يسمى تثنية وجمعًا.

فإن قالوا: «هو تثنية وجمع، وعامٌّ»:

قلنا: أهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع والعام؛ فيجب الفصل بين معانيها، والاختلاف بينها قضية الأصل.

وأما قول من قال:«بأنه اللفظ المتناول لجميع ما يصلح له» فباطل أَيْضًا؛ لأن اللفظ لا يصلح للحقيقة والمجاز جميعًا، فوجب ألا يكون عامًّا ما لم يتناولهما جميعًا، وفيه نفى للعموم؛ لأن اللفظ الواحد لا يتناول الحقيقة والمجاز معًا.

وإذا ثبت فَسَادُ هذه الأقاويل، فنقول: المختار: أن العام: «هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح أن يتناوله للجهة التى وقع متناولا لما يتناوله»: كقولنا: الرجال؛ فإنه يتناول جميع ما يصلح له من الرجال دون غيرهم. وقولنا:«لجميع ما يصلح أن يتناوله» تحرز عن التثنية والجمع؛ فإن قولنا:«رجلان» صالح لهذين وهذين، [و] لا يستغرق؛ وكذا اسم العشرة.

وقولنا: «للجهة التى وقع متناولا لما يتناوله» أعنى: من جهة الحقيقة، أو جهة المجاز؛ كيلا يلزمنا تناوله للحقيقة والمجاز جميعًا؛ فيكون عامًّا، فإذا تناول كل ما يصلح له بطريق الحقيقة، كان عامًّا، وإذا تناول كل ما يصلح له بطريق المجاز، جاز أن يكون عامًّا.

=لا يدل على شئ معين من الأفراد، فضلاً عن استغراقها، والنكرة فى سياق الإثبات مفردة كرجل، أو مثناة كرجلين، أو مجموعة كرجال، أو عدد كعشرة، إذ لا استغراق فيها، حتى على رأى من قال بعمومها، إن كانت أمرًا نحو: «اضرب رجلاً»؛ لأن عمومها حينئذ على سبيل البدلية، ومعناه أن تصدق على كل واحد بدلاً عن الآخر. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

وقال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهانى: «العموم: كل اسم تضمن أمرين فما زاد عليهما»؛ لأن العموم الاشتمال، والاشتمال (١) لا يكون إلا بين اثنين؛ كما أن الاجتماع كذلك، فأما الكلام فى الاستيعاب، فهو الذى فيه الخلاف.

وقال الشيخ أبو إسحاق: «العموم: كل لفظ تناول شيئين فصاعدًا، تناولا واحدًا لا مزية لأحدهما على الآخر».

قال المازرى: «العموم - عند أئمة الأصول -: هو القول المشتمل على مسميين فصاعدًا»، والتثنية عندهم عموم؛ لما يتصور فيها من معنى الجمع والضمِّ والشمول الذى لا يتصور للواحد.

وزاد بعض متأخريهم: «على وجه واحد».

وقيل: «إنه القول المستغرق لجميع ما بنى عليه [١٧٤/أ] إفادته».

وقيل: لجميع ما صلح لإفادته.

وهذه هى تعريفات العموم، ووراء ذلك تعريفات أخر مقاربة لما ذكرنا، تركنا ذكرها؛ حذرًا من الإطالة(٢).

---

(١) فى «أ»: والاشتراك.

(٢) وعرفه النَّسفى؛ بأنه: ما يتناوَلُ أفرادًا متفقة الحُدود؛ على سبيلِ الشُّمُول. وعرَّفه صَدْرُ الشَّريعةِ فى «التَّوْضيح»؛ بأنَّه لفظٌ وضعَ وضعًا واحدًا لكثيرٍ غير محصُور، مستغرقٌ جميعَ ما يصْلُح له. وعرَّفه الكمالُ بْنُ الهُمَام؛ بأنَّه: ما دَلَّ عَلى استغراقِ أفْرادِ مفهوم. وعرَّفه صاحبُ «المِرْقَاةِ»؛ بأنَّه: لفظٌ يستغرق مسمياتٍ غَيْر محصُورةٍ. وعرَّفه المَازرىُّ؛ بأنه القَوْلُ المشتمِلُ على شيئَين فصاعدًا. وعرَّفه الزَّركشِىُّ فِى البَحْرِ؛ بأنَّه: اللفْظُ المستغرِقُ لجميعِ ما يصْلُحُ له مِنْ غَيْرِ حَصْر. وعرَّفه القاضى أبو زَيْدٍ: بأنه ما ينتظم جَمْعًا من الأسْمَاء؛ لفظًا أو معنى، وفسَّر الأسماء بالمسميَاتِ. وعرَّفه أبو جَعْفَر السَمْرقَنْدىُّ، بأنه اللفظُ المستَوى عَلَى أعْيانِ جنْسهِ المستْدعى لمسمياته إلى نَفْسِهِ. وقيل: العامُّ: هو اللفظ المشْتَمِل على أفْرادٍ متساوِيَة، فى قبولِ المَعْنَى الخاصِّ الذى وضعَ له اللفظ بحروفه لغةً. وقيل: العامُّ: هو اللفظُ المستغرقُ لأفرادٍ متسَاويةٍ فى قبول المعنى الخاصِّ الَّذى وُضِعَ له اللفظُ بحَروفه لغةً. والنّاظر فيما أسْلَفْنَا من التَّعْريفاتِ الَّتى ساقَهَا جملةٌ من الأصوليِّين يتبيَّن له جليًا أن بعْضَ الأصوليِّين اشترطَ فى التعريفِ قَيْدَ الاستغراق فى العامِّ، والبعْضُ الآخرُ لا يشترطُ ذلك. وبالبحث الفاحِصِ لِمثل هذه التعريفاتِ، نجد أنَّ القائِلِينَ بالاستغراق، اعتبرُوا خصوصَ الصيغ والمعانى التى تفيدُ الاستغراق، فى جميع الأفراد، فضَبَطُوهَا، وأخذوا قَيْدَ الاستغراق لإخراجِ ما عَدَاها؛ حيثُ إنَّ العامَّ فى مفهومِهِمْ لا يطلَقُ إلا على ما تحقَّق فيه الاستغراقُ. أما غَيْرُ القائلين بالاستغراق، فلَمْ يقفْ فى تعريفه عنْدَ خصوص تلكَ الصِّيَغ، بل أطلق العام علَى ما وراءَهَا، وحَدَّ العامَّ بمَا يشمَلُهَا، وَغيْرها مِنْ كلِّ ما يوجَدُ فيه تلْكَ القيودُ، التى أخذَهَا كلٌّ فى=

وأنت بعد إحاطتك بتلك المباحثات - خبير بفساد ما يفسُدُ من هذه التعريفات، وما يصح منها.

هذا تعريف المتقدمين من الأصوليين، واختار صاحب «الإحكام» تعريفًا آخر، فقال: «هو اللفظ الواحد الدالُّ على مسميين فصاعدًا مطلقًا معًا»:

فقولنا: «اللفظ» - وإن كان كالجنس [للعام والخاص] - ففيه احتراز عن المعاني العامة.

وقولنا: «الواحد» احتراز عن قولنا: «ضرب زيد عمرًا».

=حَدِّهِ. وقد بحثَ علماء الأصول هذا القَيْد، من ناحية اشتراطِهِ، وعَدَمِهِ، فذكروا الجَمْعَ المنكَّر المُثْبَتَ، وأنّه عامٌّ عند من نفاه، سَواءٌ كان مستغرقًا أو غَيْرَ مستَغْرق. أما من اشترطَهُ، فالجمعُ المنكّر واسطةٌ بينْ العامِّ والخاصِّ، عند من يَقُولُ بَعدم استغراقِهِ، وعَامٌّ عند من يقولُ باستغراقِهِ وحقَّق الأصوليُّون هذه المَسْأَلَةَ بُغْيَةَ إرْجَاع الخَلافِ في الجَمْع المنكر إلى الخلاف اللفظي؛ لأنَّ مَنْ نفَى عُمُومَ الجَمْعِ المَنكر، أراد العمومَ الاستغراقي، ومَنْ أثبته، أراد العموم الشموليَّ، والمقصودُ: شمولُ أمْرٍ لمتعددٍ أعمَّ من الاستغراقيِّ فالخلافُ ههنا لفظيٌّ. وأيّد الأصوليُّون قوْلَهُم ذلك بقَبُولِ العامِّ الاستغِراقيِّ للأحْكَامِ؛ من التخصيصِ والاستثناء؛ بلا نزَاعٍ، والجمعُ المنكَّرُ لا يقبلُ هذه الأحكامَ بلا نزاعٍ؛ فلا يقالُ مثلا: «اقْتُلْ رِجَالا إلا زَيْدًا»؛ وذلك لأنَّ الاستثناءَ إخْرَاجُ ما لولاه لدَخَلَ فِي الكلاَمِ، ولم يدخلْ قطْعًا؛ لأنَّه عَلَى تقدير عَدَمِ استثناء «زَيْد» لايلزمُ أن يكونَ داخلا في «رجَال»؛ وكذلك الأمرُ، لو قلتَ: «اقْتُلْ رجَالا، وَلاَ تَقتلْ زَيْدًا»؛ لأنَّ ذلك يكونُ ابتداءً لا تخصيصًا لـ«رجَال»؛ وذلك لانتفاء عمومه الاستغراقيِّ. ومن ناحية أخرى، فقد تصدَّى ابْنُ الهُمَامِ؛ محاولا الردَّ على مَنْ أرْجَعَ الخلافَ في الجْمع المنكَّر إلى الخلاَفِ اللفظي؛ مستَندًا إلَى أنه لو كان الخلافُ لفظيا مبنيًّا على الخلاف في اشتراط الاستغراق، وكان من يُثبتُ عمومَه، يثبتُهُ على معْنَى شمول أمْرٍ لمتعدِّدٍ أعمَّ مِنَ الاستغراقيِّ، ومَنْ ينفْي عمومَهُ، ينفِيه عَلَى معنَى استغراقِهِ لأفرادِهِ، وكَان مَوْرِدُ النَّفْيِ حينئذٍ غَيْرَ موردِ الإثبات لما كان هناك دَاعٍ للقَائلِ بعمومِهِ، إلى حَمْلِهِ على المرتبَةِ المستغرَقَةِ. وفي نفس الوقْتِ، نجد أنَّ كلَّ فريقٍ يقيمُ دليلا على دعْوَاه، ينْفِي أحدهمَا فيه العموم؛ بمعنى عَدَمِ استغراقِهِ، ويثبتُهُ الآخَرُ عَلَى معنَى أنَّه مستغرقٌ لِلإحتياطِ. وَمِنْ هذا الصنيعِ، يتضِح جليا لنا أنَّ موردَ النفْي هو موردُ الإثبات، وأن الخلافَ بينهم لا يتعدَّى أن يكون حَقيقيًّا لا لفظيًّا. يقولُ الشيخُ فَايد في مبْحثِ العَامِّ له: ولما كانتْ هذه المحاولَةُ كما تَرَى لا تفرِّق بين فريقٍ، وفريق، بَلْ ينتهي الأمْرُ فيها إلى أنَّ الخلافَ بينهم جميعًا حقيقي، وكان الواقعُ على خلاف هذا كَانَ ولاَبد مِنْ أنْ نذكُر ما قَاله صاحبُ «مُسَلّم الثبوت» وشارحُهُ، مِنْ أنَّ الخلافَ مع فريقٍ؛ كفخْرِ الإسلام، ومَنْ على مذهبه؛ من الاكتفاء بانتظام جَمْعٍ من المسميات غير شارطين الاستغراقَ لفظيّ، ومع فريقٍ آخَر، ومنهمُ الجُبَّائِيُّ؛ مِمَنْ يشترطون الاستغراق، ويدَّعون عموم الجمع المنكر معنوي،، فإنهم يثبتون الاستغراق للجمع المنكر.

وقولنا «على مسميين» ليندرج فيه الموجود والمعدوم، وفيه احتراز - أيضًا - عن الألفاظ؛ كقولنا: ضرب زيد عمرًا، وفيه - أيضًا - احتراز عن الألفاظ المطلقة؛ كقولنا: رجل، ودرهم، وعن أسماء الأعلام، وإن كانت صالحة لكل واحد واحد فلا يتناولها معًا، بل على سبيل البدل.

وقولنا:«فصاعدا» احتراز عن لفظ «التثنية».

وقولنا:«مطلقًا» احتراز عن الأعداد؛ كعشرة ومائة.

ولا حاجة بنا إلى قولنا:«من جهة واحدة» احترازًا عن الألفاظ المشتركة والمجازية:

أما عند من يعتمد كونها من الألفاظ العامة، فالحد - مع أحد هذا القيد - لا يكون جامعًا.

وأما عند من لا يقول بأنها من الألفاظ العامَّة، فلا حاجة إلى هذا القيد أيضًا؛ إذ اللفظ المشترك غير دالٍّ على مسمياته معًا؛ بَلْ على طريق البدل؛ وكذا [الحكم فى اللفظ] الدالِّ على جهة الحقيقة والمجاز.

وفى الحد المذكور ما يدرأ النقض بدليل، وهو قولنا: «الدال على مسميين معًا».

هذا ما ذكره، ولا شك أنه لا يلزمه أن يدخل هذا القيد فى تعريفه، ووجهه: ما ذكره من ترك لفظ «من وجه واحد» وذكر بدله لفظة «معًا»(١).

وقال ابن الحاجب (٢): «العامُّ: هو ما دلَّ على مسميات، باعتبار أمر اشتركت فيه، مطلقًا ضَرْبَةً».

فقوله:«باعتبار أمر اشتركت فيه» ليخرج نحو: عشرة. وقوله:«مطلقًا» ليخرج نحو: المسلمين المعهودين.

وقوله:«ضربة» [أى: دفعة واحدة]: ليخرج نحو: اسم الجنس النكرة

---

(١) ينظر: الإحكام (٢/١٨٥).

(٢) ينظر: شرح العضد (٢/١٠١).

(٣) بما أن ابن الحاجب يرى أن العموم يتصف به المعنى، كما يتصف به اللفظ، فيكون المراد بقوله: «ما دل» شيء دل أو أمر دل، أعم من أن يكون لفظًا أو معنى، وهو كالجنس يشمل العام وغيره. وقوله:«مسميات» يخرج به علم الشخص، نحو زيد فإنه يدل على مسمى واحد، وكذلك المثنى، والمسميات تعم الموجود والمعدوم، والمراد منها التى يصدق على كل منها ذلك الأمر المشترك. «باعتبار أمر اشتركت فيه» يخرج به أسماء الأعداد؛ لأن دلالتها على الآحاد ليست باعتبار أمر تشترك فيه، بمعنى صدقه عليها، لأن الألف والعشرة وإن دلا على آحادها، غير أن=

.. ..

=تلك الآحاد لم تكن مشتركة فى أمر، إذ إن آحاد العشرة والألف أجـزاء لا جزئيـات، وحيث كانت كذلك كانت مختلفة، فلم يوجد ما يجمعها، ويدخل المشترك باعتبار استغراقه لأفـراد أحد مفهوميه، دون أفراد المفهومين، وكذا المجاز باعتبار أفراد نوع ما من العلاقات، وهو متعلق بـدل. «ومطلقا» أى: من غير أن يقيد بقيد، ويخرج به ما دل على مسميات باعتبار أمـر اشـتركت فيـه، ولكن بقيد العهد نحو جاءنى رجال فأكرمت الرجال، فأل للعهد، فيكون الرجال معهودين، فـلا يكون من قبيل العام، لأنه مقيد بقيد العهدية. و«ضربـة» أى دفعة، بـأن يـدل اللفـظ على تلـك المسميات مرة واحدة، وهو قيد ثالث لإخراج النكرة، كرجل فإنه يـدل علـى مسـميات مطلقـا، لكن على سبيل البدلية، لا دفعة واحدة. مُنَاقَشَةٌ: أرادوا لهذا التعريف ما أرادوه لغيره، وجعلوا له نصيبًا من النقد والاعتراض، فوجهوا إليه ما يأتى..

أولاً: أنه غير جامع؛ لأنه لا يشمل المفهومات الكلية المضافة إلى ما يخصصها، مثـل علمـاء البلـد، وعظماء العالم، فإنها دلت على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه، ولكنها مقيـدة بقيـد الإضافـة إلى ما يخصصها، مع أن تلك المفهومات مستغرقة، وقصـد بهـا العمـوم، ولكـن هـذا التعريـف لا يشملها.

ثانيًا: أنه غير مانع؛ لأنه يشمل الجُمع المنكر مثل رجال، فإنـه يـدل علـى مسـميات وهـى زيـد، وعمرو، وعلى؛ باعتبار أمر اشتركت فيه تلك المسميات، وهو مفهوم، فيصدق على الجمع المنكر أنه عام، وليس بعام عند صاحب التعريف. وقد دفع الاعتراض الأول ما يأتى:ـ أولاً: أن ما ذكـر من المفهومات الكلية المضافة إلى ما يخصصها كعلماء البلد لم يتقيد، بل هـو دال علـى مسـميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا؛ لأن الدال «عالم البلد المطلق»، لا العالم الذى هـو المقيـد، وذلـك بخلاف الرجال المعهودين، فإن المشترك فيه هو الرجل الذى قيد بالمعهودية، بعد مـا كـان مطلقـا، بمقتضى أصل وضعه، واعتبار الأفراد فـى العـام لا يقـدح فـى هـذا الجـواب؛ لأن العـام هنـا هـو المضاف من حيث هو مضاف، والمضاف إليه خارج.. وقد تعرض العلامـة الكمـال فـى التحريـر لخدش هذا الجواب فقال: «والحق أنه لا فرق بـين المعهـود بـاللاّم والمعهـود بالإضافـة مـن حيـث الإطلاق والتقييد؛ لأن عالم البلد معهود؛ لأن المراد منه ما كان موجودًا حال التكلم، لا كـل مـا يصدق عليه هذا المركب الإضافى، ولا شك أنهم حصة معينة منه وإن كثر عددهم، وقـد اشـتهر تلقيبها بـ الإضافة العهدية.. وتعقبه ابن الهمام صـاحب «مسـلم الثبـوت» وشـارحه بـأن المضـاف بالإضافة العهدية يلتزم خروجه، والمضاف بالإضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر تقييد الجنـس أولاً، ثم اعتبر عمومه واستغراقه لجميع الأفراد المقيدة.

ثانيًا: قالوا: المراد من المعهود الذى احترزنا «بمطلقا» عنه معهود مخصوص، وهو ما كـان معهـودا باللاّم، لا مطلق معهود حتى يشـمل المعهـود بالإضافـة، فـترد المفهومـات الكليـة المضافـة إلى مـا يخصصها كعلماء البلد ودفع هذا الجواب: بأن إرادة معهود مخصوص مـن اللفـظ أعنـى مطلقًـا لا يفيده اللفظ؛ لأنه ظاهر فى الإطلاق، وعلى فرض إرادة ذلك من اللفظ، فليس هناك قرينـة تـدل على هذا المراد، فيكون مجازًا بغير قرينة، والحدود تصان عن المجاز؛ لأن الغرض الإيضاح والبيـان، والمجاز شأنه الخفاء.

=

.. ..

=وقالوا فى دفع الاعتراض الثانى: إن المراد من المسميات المذكورة فى التعريف مسميات اللفظ الدال على العموم، ولا شك أن الجمع المنكر إذا دلّ على الآحاد كمحمد، وعلى، وبكر، بسبب اشتراك تلك المسميات فى أمر، وهو مفهوم رجل، لا يكون دالاً على مسمياته؛ لأن مسميات الجمع المنكر إنما هى الجماعات لا الآحاد، فلا يكون الجمع المنكر عاما فيكون التعريف مانعا...... وفى هذا الدفع نظر من ثلاثة أوجه....

أولاً: إن إرادة مسميات اللفظ الدال على العموم من المسميات المذكورة فى التعريف إرادة بعيدة؛ إذ لا قرينة على ذلك، فيكون فى التعريف خفاء، والخفاء ينافى البيان، الذى هو من حق التعريفات..

وتعقب أمير بادشاه هذا النظر، بأن «المسميات» وإن أطلق فالمتبادر منها أن تكون مسميات بالنسبة إلى اللفظ الذى تناولها، فعدم إشعار اللفظ بها محل نظر..

ثانيًا: يلزم على هذا الدفع أن يكون «باعتبار أمر اشتركت فيه» لغوًا لا فائدة فيه؛ لأنه ما ذكر فى التعريف إلا لإخراج العدد، وبعد أن نريد من المسميات مسميات اللفظ الدال لا نكون بحاجة إليه، لأن العدد قد خرج بقولنا: مسميات، وذلك لأن الآحاد ليست بمسميات اللفظ الدال، بل هى أجزاء لا جزئيات...

وقد يجاب عن هذا النظر، بأنه لا مانع من أن يكون القيد مذكورا للإيضاح والبيان، وليس بلازم أن يكون للاحتراز..

ثالثًا: إذا أردنا من المسميات مسميات اللفظ الدال، يلزمنا أن نقول: إن الجمع المعرف ليس عامًا بالنسبة إلى الوحدان؛ لأنها ليست مسميات له، بل مسمياته هى الجماعات، وبالتالى يلزمنا أن نقول: إن حكم الجمع المحلى باللام لا يتعدى إلى الوحدان، بل يكون عامًا فى أفراده، وهى الجماعات، وهذا باطل بالإجماع، فقد ثبت عن أئمة التفسير والأصول واللغة أنهم جعلوا حكم الجمع المحلى ثابتًا للوحدان... ويجاب عن هذا النظر بأن اللام عند دخولها على الجمع أبطلت معنى الجمعية، وسلبتها إلى الجنسية، ومعناه بطلانها من جهة الحكم فقط، وأما من جهة الأحكام اللفظية فهى باقية، بدليل أنهم لم يجوزوا الإخبار عنه بالمفرد، ولا وصفه به، ولا إرجاع الضمير عليه مفردًا، إلى غير ذلك من الأحكام اللفظية، والأمر الذى دعا إلى القول بإبطال حكم الجمعية عند دخول اللام على الجمع، أن حكم الجمع قد ثبت للواحد، مع أن الواحد ليس من أفراد الجمع، بل أفراده الجماعات، ما ذاك إلا لأن الجمعية قد سلبت وبقيت الجنسية، ففى قولنا: «لا أشترى العبيد» ليس معناه أنك لا تشترى جماعة العبيد، ولا بأس من شراء الواحد، بل معناه أنك لا تشترى أى عبد، وما ذاك إلا لأن الجمعية قد بطلت وبقيت الجنسية، ولذلك من حلف لا يشترى العبيد يحنث بشراء الواحد. قال شيخنا الشيخ فائد: وجملة القول: إن هذا التعريف فى جملته لا يخلو من الإبهام والغموض، من حيث إنه لم يصرح بالاستغراق كغيره، فأوردوا عليه من أجل ذلك ما أوردوا، وقد وضعنا أمام القارئ صورة مما دار بينهم فى هذا المقام، ليتبين للقارئ مقدار التأويل والتعسف الذى يلجأ إليه الشارح، حينما يواجه بألفاظ مرسلة، لا تفصح عما=

[١٧٤/ب]؛ كرجل وامرأة. وأورد ابْنُ الحَاجبِ على هذا التعريف الذى ذكره الغزالى الموصولاتِ بصلاتها؛ فإنها من الألفاظ العامة، وليست بلفظ واحد، وهذا بعينه يرد على ما ذكره صاحب «الإحكام» من تعريف العام، والله أعلم بالصواب.

المَسْأَلَةُ الثَّانية

المُفيدُ لِلْعُمُوم.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: إِمَّا أَنْ يُفِيدَهُ لُغَةً، أَوْ عُرْفًا، أَوْ عَقْلاً: أَمَّا الَّذِى يُفِيدُهُ «لُغَةً» فَإِمَّا أَنْ يُفِيدَهُ عَلَى الْجَمْعِ، أَو عَلَى الْبَدَلِ.

وَالذِى يُفِيدُهُ عَلَى الْجَمْعِ؛ فَإِمَّا أَنْ يُفِيدَهُ؛ لِكَوْنِهِ اسْمًا مَوْضُوعًا لِلْعُمُومِ، أَوْ لأَنَّهُ اقْتَرَنَ به مَا أَوْجَبَ عُمُومه

وَأَمَّا المَوْضُوعُ لِلْعُمُومِ فَعَلَى ثَلاثَةِ أَقْسَامٍ؛ الأَوَّلُ: مَا يَتَنَاوَلُ الْعَالِمِينَ وَغَيْرَهُمْ، وَهُوَ لَفْظُ «أَىٍّ» فِى الاِسْتِفْهَامِ، وَالمُجَازَاةِ؛ تَقُولُ: «أَىُّ رَجُلٍ، وَأَىُّ ثَوْبٍ، وَأَىُّ جِسْمٍ» فِى الاِسْتِفْهَامِ، وَالمُجَازَاةِ، وَكَذَا لَفْظُ «كُلٍّ» وَ «جَمِيعٍ».

الثَّانِى: مَا يَتَنَاوَلُ الْعَالِمِينَ فَقَطْ، وَهُوَ «مَنْ» فِى المُجَازَاةِ، وَالاسْتِفْهَامِ.

الثَّالِثُ: مَا يَتَنَاوَلُ غَيْرَ الْعَالِمِينَ، وَهُوَ قِسْمَانِ:

أَحَدُهُمَا: مَا يَتَنَاوَلُ كُلَّ مَا لَيْسَ مِنَ الْعَالِمِينَ، وَهُوَ صِيغَةُ «مَا».

وَقِيلَ: إِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْعَالِمِينَ أَيْضًا؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ**﴾ [الكَافِرُونَ: ٤].

وَثَانِيهِمَا: مَا يَتَنَاوَلُ بَعْضَ مَا لَيْسَ مِنَ الْعَالِمِينَ، وَهُوَ صِيغَةُ «مَتَى»؛ فَإِنَّهَا مُخْتَصَّةٌ بِالزَّمَانِ، «وَأَيْنَ» وَ«حَيْثُ» فَإِنَّهُمَا مُخْتَصَّتَانِ بِالمكَانِ.

وَأَمَّا الاِسْمُ الَّذِى يُفِيدُ الْعُمُومَ لأَجْلِ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ مَا جَعَلَهُ كَذَلِكَ فَهُوَ إِمَّا فِى الثُّبُوتِ، أَوْ فِى الْعَدَمِ.

أَمَّا الثُّبُوتُ فَضَرْبَانِ، «لاَمُ الْجِنْسِ الدَّاخِلَةُ عَلَى الْجَمْعِ»؛ كَقَوْلِكَ: «الرِّجَالُ»،

=أراده صاحب المقال، وكان الأولى له أن يصرح بما أراد، خصوصًا فى مقام الحدود التى شأنها الإيضاح والبيان، لا الغموض والإبهام، فضلا عما يحتويه التعريف من الطول، وكثرة القيود، مما ينبغى أن تصان عند تعريفات المحققين. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

و«الإِضَافَة»؛ كَقَوْلِكَ: «ضَرَبْتُ عَبِيدِى».

وَأَمَّا الْعَدَمُ فَكَـ«النَّكِرة فِى النَّفْى».

وأَمَّا الاسْمُ الَّذِى يُفِيدُ الْعُمُومَ عَلَى الْبَدَلِ فَـ«أَسْمَاءُ النَّكِرَاتِ»؛ عَلَى اخْتِلافِ مَرَاتِبِهَا فِى الْعُمُومِ وَالْخصُوصِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِى، وَهُوَ الَّذِى يُفِيدُ الْعُمُومَ «عُرْفًا»؛ فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُم**...﴾[النِّسَاءُ: ٢٣]؛ فَإِنَّهُ يُفِيدُ فِى الْعُرْفِ تَحْرِيمَ جَمِيعِ وُجُوهِ الاسْتِمْتَاعِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّالِثُ، وَهُوَ الَّذِى يُفِيدُ الْعُمُومَ «عقلاً» فَأُمُورٌ ثَلاثَةٌ:

أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مُفِيدًا لِلْحُكْمِ وَلِعِلَّتِهِ؛ فَيَقْتَضِى ثُبُوتَ الْحُكْمِ، أَيْنَمَا وُجِدتِ الْعِلَّةُ.

وَالثَّانِى: أَنْ يَكُونَ المُفِيدُ لِلْعُمُومِ مَا يَرْجِعُ إِلَى سؤَال السَّائِلِ؛ كَمَا إِذَا سُئِلَ النَّبِىُّ - عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ - عَمَّنْ أَفْطَرَ ؟ فَيَقُولُ: «عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ»؛ فَنَعْلَمُ أَنَّهُ يَعُمُّ كُلَّ مُفْطِرٍ.

وَالثَّالِثُ: دَلِيلُ الْخِطَابِ؛ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِهِ؛ كَقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ -: «فِى سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ»؛ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لا زَكَاةَ فِى كُلِّ مَا لَيْسَ بِسَائِمَةٍ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة تتضمن بيان أقسام الألفاظ العامة؛ سواء كان العموم بدليًّا أو استغراقيًّا، فنقول: العموم معنًى لابد أن يفيده شىء، فذلك المفيد: إما أن يفيده لغة، أو عُرْفًا، أو عَقْلاً، وبيان الحصر: إمَّا أن يكون لفظًا، أو غَيْرَ لفظ: واللفظ لابد وأن تكون دلالته على معناه: إما لاصطلاحٍ عامٍّ، وهو اصطلاح أئمة اللغة، أو لاصطلاحٍ خاصٍّ، وهو اصطلاح أهل العرف. وأما المفيد الذى ليس بلفظ، فهو العقل، أى: بطريق العقل فُهِمَ العموم. فقَيَّدَ الحصر المفيد للعموم فى الأقسام الثلاثة.

أما المفيد لغة: فإما أن يفيده على سبيل الاستغراق و الجمع (١)، أوْ لا على سبيل الاستغراق، بل على سبيل البَدَل:

أما الأول: فهو ينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأنه: إما أن يفيده لكونه اسمًا موضوعًا للعموم، أى: بِبِنْيَةٍ تدل على العموم دون اقتران لفظ آخر به، أَوْ لا يكون كذلك؛ بل إنما(٢) يدل على العموم بما يقترن به من الألفاظ:

---

(١) فى «أ»: والعموم.

(٢) فى «ب»: إما أن يدل.

أما القسم الأول: فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ وذلك لأنه: إما أن تختص إفادته للعموم بِمَنْ يعقل، أو تختص بمن لا يعقل، أو لا تختص بواحد من القسمين:

أما الأول: فهو كلفظة «مَنْ» إذا كانت للاستفهام والمجازاة: أما الاستفهام: فكقولك: «مَنْ دخل دارك؟». وأما في المجازاة: كقولك: «مَنْ دخل دارك، أكرمته». واحترز بقوله: «إذا كانت للاستفهام والمجازاة» عن كلمة «مَنْ» إذا كانت نكرة موصوفة؛ كقولك: «مررت بمن يحسن إليك»؛ فإنها لا تعم. وقيل: إنها [١٧٥/أ] قد تكون خبرية؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلا اللهُ﴾ [النمل: ٦٥] فعلى هذا: يجب [١] الاحتراز عنه؛ وقد أهمله المصنف.

ونقل بعضهم عن صاحب «التلخيص» أنه قال: «ومن» و«ما» إذا كانا بمعنى: الشرط أو الاستفهام، أو بمعنى: «الذى» - للعموم، ووجدنا نقل صاحب «التلخيص» مناقضًا لهذا النقل؛ فإنه صرح بأن لفظة «من» إذا وقعت بمعنى «الذى» - لا تكون عامَّة.

وأما الثانى - وهو الذى تختص إفادته للعموم بمن لا يعقل -: فهو قسمان:

أحدهما: ما يعم كل ما لا يعقل؛ وذلك كلفظة «ما» إذا كانت للشرط [٢] والاستفهام، وهذا القيد لابد منه؛ ليحترز به عن كلمة «ما» إذا كانت نكرة موصوفة؛ كقولك: «مررت بما نافعٍ لك»، أو غير موصوفة؛ كقوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾ أى: نعم شيئا هى، وقد أهمله المصنف.

وقيل: إن كلمة «ما» لمن يعقل؛ كقوله تعالى: ﴿لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: ٢].

وثانيهما: ما يختص ببعض ما لا يعقل؛ كـ«حيث» «وأين» فى المكان، «ومتى» فى الزمان، وقيدها ابن الحاجب بالزمان المبهم؛ قال: فلا تقول: «متى زالت الشمس، فائتنى»، وتقول «متى جاء زيد، جئتك».

وأما القسم الثالث: وهو الذى لا تختص إفادته للعموم بالعقلاء ولا بغيرهم [٣]؛ بل يفيد عموم ما يدخل عليه من الجنسين؛ كلفظة «كل» و «جميع» مطلقًا، وكلفظة «أى» فى الاستفهام والمجازاة؛ فإنك تقول: «أى رجل، وأى يوم». واحترز بقوله: «فى الاستفهام والمجازاة» عن كلمة «أى» إذا كانت للنداء؛ كقولك: «يأيها الرجل»، وعنها

---

(١) فى «أ»: لا يجب.

(٢) فى «أ»: «للمجازة والشرط»، والصواب ما أثبتناه؛ إذ المراد بالمجازة: الشرط.

(٣) فى «ب»: فلا يوهم.

إذا كانت نكرة موصوفة؛ كقولـك: «مـررت بـأىٍّ نـافعٍ لـك»، أى: بشـىءٍ نـافعٍ لـك، وليست للعمومِ فى هاتين الصورتين.

وقيل: إنها تجىء للعموم فى الخبر؛ كقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِـنْ كُـلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُـمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَن عِتِيًّا**﴾ [مريم:٦٩]؛ فعلى هذا: يجب الاحـتراز عنه، ويضاف ذلـك إلى بقية القيود.

[وأمَّا القسم الثانى - من قسـمى اللفـظ المفيـد للعمـوم لغـةً علـى سـبيل الاسـتغراق والجمع، وهو اللفظ المفيد للعموم لا بالوضع؛ بل بما اقترن به من الألفاظ -: فهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: فى الثبوت، وهو ضربان:

الضرب الأول: لام الجنس الداخلة على الجمع؛ وذلك كقولك: «الرجال».

الضرب الثانى: الجمع المضاف؛ كقولك: «ضربتُ عبيدى».

القسم الثانى: فى النفى؛ وذلك كالنكرة فى سياق النفى] (١).

هذا [١٧٥/ب] كله إذا كان المفيد لغة يفيد العموم الاستغراقى. وأما إذا أفاد العموم البدلىَّ، فمثاله: النكرات على اختلاف مراتبها فى العموم؛ فقولنا: «[الـ] معلوم» أعم مـن الموجود، والشىء، [وهو أعم من الجوهر، والعـرض، وجوهـر أعـم مـن قولنـا: جسـم، وجسم أعم من قولنا: جسم نام، وهو أعم من قولنا: حيوان، وهو أعم من قولنا: إنسان هذه أقسام المفيد للعموم لغة. وأما المفيد عرفًا، فمثاله واضح من الأصل؛ وذلـك كقولـه تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾ [النساء: ٢٣]؛ فإن أهل العرف نقلوا هـذا المركـب إلى تحريم وجوه الاستمتاعات. (٢)

---

(١) فات الشارح أن يشرح هذا الموضع من كلام المصنِّفْ، مع ذكره له فى إجماله التقسيم الحاصر فى هذه المسألة بالسَّبْر والتقسيم؛ فاعلم ذلك.

(٢) الأسْبَابُ المفيدةُ لصيغ العموم سببَان: السَّببُ الأوَّلُ: اللغَة السَّـبَبُ. الثَّانِي: العُرْف. وحيثُ إنَّ المفيد للعموم؛ إمَّا أن يكونَ دلالَته علَى معناه؛ باصطلاحٍ عامٍّ؛ وهو اللغة. أو يكـون دلالتُـهُ علَـى معناه باصطلاحٍ خاصٍّ؛ وهو العرف. وقـد يفـادُ العمـومُ بواسـطَةِ العَقْـلِ، وسـنتحدثُ عنـه بعـد استيفاء الكلامِ علَى هذَيْن السَّبَبَيْنِ إن شاء الله تعالى. السَّبَبُ الأَوَّلُ: اللُّغَةُ. يقـعُ العمـومُ الَّـذى سَبَبُه الوضْعُ اللغوىُّ علَى وجُوهٍ متعدِّدة؛ حيثُ إنَّ اللفـظ الـذى وضعـه أهـلُ اللغَـةِ للدَّلالـة على العُمُوم على ثلاثَةِ أقْسَام: القسم الأوَّل: وُضِعَ للدَّلالَة علَى العُمُوم؛ فيمَنْ يَعْقلُ وما لا يَعْقِلُ. والقسْم الثَّانى: وُضِعَ للدَّلالة على العُمُوم؛ فِيمَنْ يَعْقِلُ خاصَّـةً. وَالقِسْـم الثـالث:ـ وضـع للدَّلالَـة عَلَى العُمُوم فيما لا يعقل خاصَّةً وينقسمُ هذا القسم بدوره إلى أربعة أقْسَامٍ. القَسْـمُ الأَوَّلُ: مـا=

وأما المفيد للعموم عَقْلاً، فهو: الذى لا يقتضيه نفس اللفظ، بل فهم العقل للعموم بأحد أسباب ثلاثة:

=كانَ عمومُهُ غَيْر مختص بجنس. القسم الثاني: ما كان عمومُهُ مختصًّا بالزمان. القِسْم الثالثِ: ما كان عمومُهُ مختصًّا بالمَكَان. القسْمُ الرَّابع: مـا كـان عمومُـهُ مختصًّـا بـالأحْوالِ. الأوَّلُ: مَا وُضِـع للدَّلاَلَةِ عَلَى العُمُومِ فِيمَن يَعْقِلُ، وَمَا لا يَعْقِلُ:

وصِيَغ هذا القِسْم كثيرةٌ نذكُرُ منها ما يلي: أوَّلا صيغة «كُـلّ»، وهـى أقـوى صيـغ العمـوم، ولهـا خصائص تميِّزها، فهى للمذكر، ويكـون الإخبـارُ عنهـا مُفْـرَدًا وجَمعًـا، غـير أنَّ الإخبـار بـالمُفْرد أفصح، وهو بالنظر إلى اللفْظ، نحو كُل رجَل قَائِمٌ، والإخبار بالمعنَى بالنظر إلى المعنى، مثـل قولـه تعالى: ﴿وَكُلٌّ أَتَوهُ دَاخِرِينَ﴾. وإذا دخلَتْ «كُلٌّ» للتأكيد، كأن ذلك فيما يبَعَّضُ؛ باعتبار الفعـل المسنَد إليه، مثل: اشْتَريتُ الفرسَ كُلَّها، وقد لا يبعَّض باعتبارِ فعْلٍ آخَرَ، فلا يقالُ: جُزْتُ الفَرَسَ كُلَّهَا. ومن الخصائصِ الَّتى تُمَيِّز كُلاًّ أيضًا: اختلافُ حُكْمِهـا فـى حالـة النفْـى تقديمًـا وتأخـيرًا. وذلك لأنها فى الأولَى لا يبقَى الكلام معها مفيدًا للعموم، بلْ كسَلْبِهِ، حيـث إنَّ القضيـة والحالـةُ هذه جزئيَّةٌ، يقال: مَا جَاءَنِى كُلُّ إخْوتكَ، فالنفْى فيه متوجِّهٌ إلى الإيجاب الكلِّى، ورفعُـهُ يصـدقُ بالسَّلْب الكلِّى، والإيجاب الجُزئِىِّ، فلا إفادةَ للعموم حينئذ، بل لسلْبِهِ الأعم مـن السَّـلْبِ الكُلَّـى، والإيجاب الجزئى. وأمَّا فى الحالة الثانيةِ، فتفيدُ «كُلٌّ» العمـومَ نصًّـا فـى حـال الرفـع؛ مثـل: كُـلُّ الدراهم لَمْ أَقْبضْهَا؛ حيث إنَّ الكلامَ حينئذٍ يكونُ إيجابًا عدوليًّا، فمُوجَبُهُ ثبوتُ عدمِ القَبْضِ لكلِّ واحدٍ من الدراهمِ. أمَّا فى حال النْصبِ، فلا تكونُ «كُلٌّ» للعموم فى شىء، سواءٌ اشـتغل الفعْـلُ بالضَمير أمْ لا؛ وذلك لأنهَا حينئذ فى حكْمِ التأخـير والوقـوعِ فـى حـيز النَفْـيِ. وأكـثَر الألْفَـاظِ بصيغَةِ «كُلٍّ» شبهًا أسماءُ الأعْدادِ؛ لأنَّها موضوعةٌ للكلِّ من حيثُ هو كُلٌّ، وهو لا يقتضى شمـول النَفْى لجميع آحاد ذلك العَدَدِ، بل المجموعُ من حيثُ هو مجموعٌ، فيصدقُ بـالبعْض. ثَانِيًـا: صيغـة «كِلا»، و«كِلْتَا»، والإخبارُ عَنْها يكونُ بالمُفرد، ومن الخِصائصِ التى تميِّزهَا أنهـا لا تُعْـرَبُ، إلا إذا كانَتْ مضافةً إلى مُضْمَر، وذلك بخلافِ صيغَةِ «كُلٌّ»؛ فإنها معربةٌ مطلقًا. ثالثًا: صيغـةُ «أجْمَـع»، وهى للعمومِ فى حالَةِ استعمالِهَا لتأكيد العموم؛ يقالُ: قَبَضْـتُ المَـالَ أَجْمَـعَ؛ وذلَـكَ لأنَّ المؤكـد للشىْءِ لابد وأنْ يناسِبَهُ، والمؤكَّدُ بها يراعَى أن يكونَ مِمَّا يتبعَّض حقيقيـة، باعتبـار الفعْـلِ المسنَدِ إليه. ومن الخصائص الَّتى تميز هذه الصِّيَغَةَ أنَّها غير متصرفة، وقد تكون لتأكيد الخُصُوص: يقـالُ. اشترَيتُ الجَمَلَ أجْمَعَ. رَابعًا: صيغةُ الفعْلِ اللازم إذا كان فى سَياق النفْى، مثل قوله تعالى: ﴿لاَ يَمُوتُ فِيهَا وَلا يَحْيَى﴾. وَعمومُهُ بالنِّسْبة إلَى مصْدره، ويكونُ معناهُ حينئذ: لاَ مَوْتَ فِيهَـا، وَ لاَ حَيَاةَ. خَامِسًا:صِيغَةُ الفعْلِ المتعـدى، إذا وقَـع فـى سـياق النَّفْـيِ، وعمومُـهُ باعتبـار مَصْـدَره، ومَفاعيله. وإنَّما كان الفعْلُ فى الحالتيْن عَامًّا؛ لأنَّ مصْدَرَه نكرة، وهى فى هذا السياقِ للعموم.

سَادِسًا: صيغَةُ «الَّذِى» مفردُهَا وَجَمْعُها.

سَابعًا: صيغةُ النَّكرة، إذا وقعَتْ فى سياقِ النفْيِ، بيانُه: أنْ يدخـل النـافِى علـى النكـرة، أو علـى الفِعْلِ الواقعِ علَيها، وهى لعموم النفْيِ عن الآحادِ فى المُفردَ، وعن الجموعِ فِى الجمع، ثم هِـى إذا كانَتْ مع لفْظِ «مِنْ» ظَاهرةً؛ مثل: مَا مِنْ رَجُل فِى الدَّارِ، أو كانتْ مقدَّرةً؛ كَالْوَاقِعَةِ بعد «لا»=

.. ..

=العاملَةِ عَمَلَ «إنَّ»، أفادت العمومَ نصًّا، فلا يصحُّ قولنا: لاَ رَجَلَ فِى الدَّار بَلْ رَجُلاَن. وإنْ لم تكنْ مع لفظِ «مِنْ» ظاهرةً، أو مقدَّرةً؛ كالواقعةِ بعْدَ «لاَ» العاملةِ عمَلَ «لَيْس»، أفادتِ العمومَ ظهورًا، ويحتملُ عدم العمومِ؛ بأنْ يكونَ النفْىُ راجعًا إلى الوصْفِ، أى: الوَحْدة، مثْلُ رجوع النفْىِ إلى القيد، وإفادتُهَا للعمومِ فى الحالين يكون إمَّا وضْعًا؛ كمَا هو رأىُ طائفةٍ من العلماء؛ وذلك بأنْ يُدَّعَى أنها مع النافى موضوعةٌ بالنوْعِ للعموم، إما لأن انتفاء فرْدٍ منْهم لا يكَونُ إلا بانتفاء جميعِ الأفرادِ؛ إذ لو بقى فرْدٌ منها، لكان الفردُ المبهَمُ فى ضِمْنِهِ، فَلْم ينتفِ، وهو خلافُ مُوجبِ الكلام. وَدْليلُ العموم فيها: أنَّه لو قالَ قَائِلٌ: أَكَلْتُ اليَوْم شَيْئًا، وأراد آخرُ تكذيبَه، يقولُ: مَا أَكَلْتُ اليَوْمَ شَيْئًا، فذكر النفْى لتكذيبِ الإثباتِ، يدلُّ عَلَى مناقضَتِهِ له، ولَوْلا أنَّ النفْىَ مقتضٍ للعمومِ، لَما حصَلَ التناقُضُ؛ حيْثُ إنَّ النفْىَ الجزئىَّ لا يناقضُ الإثباتَ الجزئىَّ.

ثامِنًا: صيغَةُ النَكرةِ فى سياق الشَّرْط؛ مثلُ قولنا: إنْ جَاءَكَ عَالم فَأَكرمْهُ.

تَاسِعًا: صيغةُ النكرَةِ، إذا وقَعَتْ فى سياق الاسْتفهْام.

عَاشِرًا: صيغةُ المحلَّى بالألفِ واللاَّمِ، وكذلك المضافُ، مُفْرَدًا كان أو جمعًا. أما المفْرَدُ، فمثلُ قْولِ الله عزَّ وجلَّ: ﴿إنَّ الإنْسَانَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر:٢]؛ بدليل استثناء «المؤمِنِينَ»، والاستثناءُ معيارٌ للعمومِ، وهذا لا عَهْد، ولا قرينةَ تدلُّ عَلَى إرادة الحقيقةِ، أو البَعْضِ، وإلا فيصارُ إلَى ما دلَّتْ عليه القرينةُ. وأمَّا الجَمْعُ، فمثل قولنا: أنفقتُ الدَّراهِمَ كُلَّهَا، فقد أكَّد بما يدلُّ على العُمُوم، فيكونُ عامًّا، إلاَّ أنَّ ذلكَ كما هو ظاهر عند عدم قرينَة العَهْدِ؛ كما أَنَّه إذا تعذَّر العهْدُ والاستغراقُ، فَإنَّه يصار إلى الجنْسِ مجازًا؛ مثل قولنا: فُلانٌ يَرْكَبُ الدَّوَابَّ، وهو لا يركَبُ إلا واحدًا منها، ومثلُ قول الله عزَّ وَجَلَّ: ﴿إنَّما الصَّدَقَاتُ للفُقَراء﴾، فإنما لا يمكنُ صرْفُ جميعِ الصدَقَاتِ إلى جَميعِ الفُقَراء، وإنما صِير إلَى الجنْسِ فى مثله؛ ليكونَ معنَى الجَمعيَّة باقيًا من وجْه، حيث إنَّ الجنْسِ يصْدُقُ بالكثْرَة. هذا، وعموم الجمْعِ المعرَّف واستغراقُهُ، كالمفْردِ عِند الأصوليينَ، وجمهور أَهْل اللُّغَة، أىْ أَنَّه يتناوَلُ كلَّ فَرْدٍ، لا كلَّ جماعةٍ جماعة، فهو والمفْردُ على السَّويَّة فى هذا، وإن اختلَفا من جهَة أَنَّه يجوزُ تَخصيصُ المفْرَد إلى الواحِدِ، وليس كذلك الجَمْعُ؛ وذلك لأنَّ الاستعمالَ دَلَّ عَلَى ذلك؛ حيثُ يصحُّ استثناء الواحِدِ عَلَى سبيلِ الاتِّصَال، فلو لَمْ يكنْ مَاصدَقَاتُهُ آحادًا، بل جماعات، ما صح ذلك. ولا يخفى علَى كل ذى لُبٍّ، أنَّ الذى يقتضيه وضْعُ الجمْعِ؛ أن يكون استغراقُهُ وعمومُهُ؛ بمعنى تناوُلِ كلِّ جماعةٍ جماعةٍ؛ حيث إنَّ استغراقَ اللفْظِ هو تناوُلُ مدلولِهِ، إلا أنَّه لما دَلَّ الاستعمالُ عَلَى مَا قُلنَا، لم نصرْ إلَى هنَاكَ، وقلْنا بموجَبِ الاستعمال، وحينئذٍ إمَّا أن يدعى الوضْعُ الجديدُ للجمْعِ، مع أداةِ التعريفِ، كما قيلَ بذلك فى النكرةِ مع النفْىِ، أو يقال: إنما كان الاستعمالُ عَلَى هذا الوجه، حتى لا يلزمَ التَّكرارُ، لو كان لاستيعابِ الجَمَاعَاتِ؛ حيثُ إنَّ كُلَّ جماعة صغرى مندرجةٌ فيما فوْقَها. أَحَدَ عَشَر: صيغةُ «أىٍّ» شرطيَّةً؛ مثل قولِ السَّيدِ مخاطبا خادمه: أَيُّهُمْ يَحْضُرْ، أُكْرِمْهُ، أو موصوفة أو موصُولةً؛ مثلُ: يأَيُّهَا النَّاسُ، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لننزعنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ على الرحمنِ عِتِيًّا﴾، أو كانت استفهامية فى الابتداء مِنْ غيْرِ حكاية، أو حكى بها النكراتُ فى الأصْلِ. القَسْمُ الثَّانِى: مَا وُضِعَ للدَّلالَةِ عَلَى=

.. ..

=العُمُومِ فِيمَنْ يَعْقِلُ خَاصَّةً. ومنْه صيغة «مَنْ»، وهي في الأصْل موضوعةٌ لمنْ يَعْقِلُ، ولا تفيدُ العمومَ، إلا إذا كانَتِ استفهاميَّةً؛ مثل قولِ الله عَزَّوجلَّ؛ حكاية عن سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾. أو كانَتْ شرطية أو موصولةً على رأي مَنْ يَرَى ذلك، ومثلها: مَنَانْ ؟ ومَنُونْ ؟ وقد تأتي «مَنْ» لما لا يعقِلُ، وذلك في موضعَيْن:ـ الموضعُ الأوَّل: إذا عُومِلَ معاملةَ مَنْ يعقلُ؛ مثل قول الله عزَّ وجلَّ:﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ﴾. وذلِكَ لأنه أريدَ بمنْ لا يخْلُقُ هنا الأصْنَامُ، وقد عبَّر عنها بـ«مَنِ» التي لا تستعمل إلا فيمَنْ يعقلُ؛ لأنَّه عومِلَ معاملةَ مَنْ يعقلُ. الموضعُ الثَّاني: عنْد الاختلاطِ؛ وذلكَ مثلُ قولِ الله عزَّوجلَّ: ﴿وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾، حيث عبر سبحانه فيها عن الَّذي يمْشِي علَى بطْنه؛ مثل: الحيَّات، وعلى الأربع؛ مثلُ الإبل بـ«مَنْ»، للاختلاطِ مع مَنْ يعقل؛ وذلك في صدر الآية؛ حيثُ إنَّ «الدابَّةَ» تشملُ العقلاءَ وغيرهُمْ، فغلب على الجميع حكْم مَنْ يَعْقِلُ؛ لذلك جاء التفصيلُ بـ«مَنْ». ودليلُ العُموم فيها: أنَّها لو لم تكُنْ للعموم؛ لما حَسُنَ من الخادم إكرامُ كُلِّ مَنْ دخلَ دار سيِّده، إذَا قال له: أكْرم كُلَّ مَنْ دخَلَ دَارِي، والثَّاني باطلٌ. أمـا الملازمةُ؛ فلأنَّها لو لم تكنْ كذلك، لكانَتْ للخصوص، فيكونُ إكرام الخادِمِ للكلِّ إفسادًا لمالِ سَيِّده، وليْسَ في ذلك منفعةٌ تعُودُ عَلَيْه، فيوجبُ ذلك الذمَّ وَالنكير، فلا حسن. وأما بطلانُ التَّالِي؛ فلأنَّه يحسُنُ منه صُدُورُ الإكْرَامِ للجميع. ومن هذا القسْمِ أيضًا: صيغة «الَّذِينَ»؛ وذلك لأنَّ الفَاء فيه مشبهةٌ بالياء في جَمْعِ السَّلامة الخاصِّ بمَنْ يعقلُ. القِسْمُ الثَّالِثُ: مَا وُضِعَ للدَّلاَلَةِ عَلَى العُمُومِ. فِيمَا لا يَعْقِلُ خَاصَّةً. وهذا القسْمُ ينقِسمُ بدوْره إلى أربَعَةِ أقْسامٍ: القسْمُ الأوَّلُ: مَا دَلَّ عَلَى العُمُومِ، ولَيْس مختصًّا بجنْسٍ مخصوصٍ، وهو صيغةُ «مَا» إذا كانَتْ موصولة. أما إذا كانتْ زائدةً، أو مهيئة، أو كافة، أو نكرةً موصوفة، أو تعجُّبيةً، فليسَتْ من أدواتِ العُمُومِ في شيْء، وأصْلُ وضعها لما لا يَعْقِلُ؛ لأنها قد تستعملُ في أنواعٍ من يعقلُ، أو صفاتِهِ. النَّوْعُ الأوَّلُ: مثْلُ قولِ الله عزَّ وجلَّ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ لَمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ حيثُ إنَّ المرادَ به آدمُ عليه السلام. النَّوْعُ الثَّانِي مثْلُ قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ حيث إنَّ المرادَ بـ«مَا» هنا صفَة مَنْ يعقلُ:. ودليلُ العموم فيها؛ أنَّه قد حصَلَ الاتِّفاقُ علَى أن الرجُل، لو قال: مَا فِي مِلْكِي صَدَقَةٌ، فإنَّ قوله يتناول كلَّ شيْء يملكهُ من جماد، ونبات، وحيوان، فقد استعملتْ في إفادة الجميع، والأصْلُ فيه الحقيقة. القسم الثَّانِي: مَا دَلَّ عَلَى العُمُومِ فِيمَا لاَ يَعْقِلُ مُخْتَصًّا بالزَّمَانِ ومنْه صيغةُ «مَتَى»، وذلك إذا كانَتِ استفهاميَّةً، ولا يكونُ الاستفهامُ إلا عَنْ زمانٍ مجهول، أما إذا كانَ الزمَانُ معيَّنًا بالعادَةِ؛ مثلُ قولِ القائلِ: مَتى تطلُعُ الشَّمْسُ؟ فلا يصحُّ الاستفهامُ حينئذ. ومنْه صيغةُ «مَتَى مَا»، وهي في الدَّلاَلَةِ على العُمُوم أبلَغُ من «مَتَى»؛ وذلك راجعٌ لزيادة «مَا» عليها. ومنْه صيغة «أَيَّانَ»؛ مثْلُ قوْلِ الله عزَّ وجل: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ ومنْه صيغةُ ظَرْفِ الزمان؛ مثل قبلك؛ يقالُ مثلاً: جئْتُ قَبْلَكَ، فيعمُّ جميعَ الأزمنَةِ الكائنَةِ قَبْلَكَ، وبَعْدَكَ، وقبلِ وبعد، وذلك لأنَّ العَربَ تستعملُ هذا العطْفَ في العُمُومِ. ومنْه صيغةُ «مَا» إذا كانَتَ زمانيَّةً، على ما قال القَرَافِيُّ، فـ«مَا» في الحقيقة حرْفٌ سابكٌ، ويستفادُ العمومُ من إشْرَابها معنَى الظرفيَّة؛ مِثْلُ قولنا: لأكْرِمَنَّكَ مَا طَرَدَ اللَّيْلُ النهارَ، ومعناه:=

.. ..

=لأكرمَنكَ فى زَمَنِ طَرْد الليْلِ النَّهَارَ، فالإكرامُ ههنا عامّ فـى جميـع الأزمنـة، ولابـدَّ وأن يكـون الفعلُ بعدها ممَّا يُؤوَّل بمصدر. ومنه صيغة «قطُّ»؛ تقولُ مثلاً: ما كلَّمتُـهُ قـطُّ، والمعنَـى: فـى جميـعِ الأزْمنةِ الماضيَةِ. الْقِسْمُ الثَّالِثُ: مَادَلَّ عَلَى الْعُمُومِ، وَكَانَ مُختصًا بالمَكَان ومنـه صيغـة «حَيْثُ» إذا كانَتْ شرطيَّةً مطلقًا، وتُفتَحُ ثاؤها، المثَّلثة، وتكْسَر، وفيها لغةٌ أخرَى هى «حَـوْثُ» بتثليـث الثـاء أيضًا. أما «حَيْث» الخبريَّة، فليسَتْ للعموم. والفرْقُ بين «حَيْثُ» الخبريْة والشرطيَّة، أننا نقـول فـى «حَيْثُ» الشرطيةِ مثلاً: حَيْثُ تجلسْ، أَجْلِسْ، فهو يعمُّ حكْمَ الشرْطِ في جميعِ الأمـاكن، وتقـول في «حَيْث» الخبريَّة مثلاً: جَلَسْتُ حَيْثُ جَلَسَ عُمَرُ، فإنَّه لم يخبر عن جُلُوسِهِ فى جميـع الأمـاكِن. ومنْه صيغة «حَيْثُمَا»، وهى أبلغ من «حَيْثُ». ومنه صيغةُ «أيْنَ». ومنْهُ صيغَةُ ظـرْفِ المكِـان؛ مثـل: أَمَامَكَ، وَرَاءَكَ، خَلْفَكَ، عِنْدَكَ، فيقال مثلاً: عِنْدَ عَمرو مَالٌ؛ فإنَّه يتنـاولُ المـالَ الَّـذى فـى جميعِ جهَاتِ الدُّنيا، مَا قَرُبَ منها، وما بَعُدَ، فلوكان عَمْـرٌو بالمشْرِق، ولـه مـالٌ بـالَمغْرِبِ، قلْنـا: عِنْدَ عَمْرو مَالٌ. ومن الخصائص التى يتميز بها ظرف المكان؛ أنه لا يدخل عليه من حـروف الجرِّ إلا حَرْفُ «مِنْ». الْقِسْمُ الرَّابعُ: مَادَلَّ عَلَى الْعُمُومِ، وَكَـانَ مُختصًـا بـالأحْوَال ومنْـه صيغـة «كَيْـفَ»، وهى تدُلُّ على العُمُوم فى جميعِ الأَحْوَال: وصيغةُ «كيْفمَا»، وهِيَ أبلَغُ من «كَيْفَ». وصيغـةُ «مَـا» إذا كانَتْ شرطيَّةً؛ مثلُ قولنا: مَا تَصْنَعْ، أَصْنَعْ، فإنَّهُ يعمُّ جميعَ الأحوال. وصيغةُ «أَنَّى»؛ مِثْـلُ قـول الله عزَّوجلَّ: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَـأْتوا حَرْثكُـمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ السَّبَبُ الثَّـانِى: الْعُرفُ ويقـعُ العمومُ المُفادُ لا بأَصْلِ الوضْعِ علَى وجْهَيْن؛ وذلكَ لأنَّ اللفظَ الذى لا يفيدُ العمومَ بأصلِ الوضـعِ قد ينقلُهُ أَهْلُ العرفِ للدَّلالَةِ علَى ما لا يتناهَى من الأَفْرَادِ، ويكونُ المنْقـولُ تـارةً مفـردًا، وأخـرَى مركَّبًا: الأَوَّلُ: النقْلُ الحاصِلُ فِى المُفْرَدِ، وهو متحقِّق فى أسْماء القبائِلِ؛ مِثْـل ربيعـة؛ وذلـكَ لأنَّ هذا الاسْم كان مستعْملاً فِى أوَّل الأمْر لشـخْصٍ معيَّـن، ثـم بَعْـد مـرور الزمـن، كثُرت ذرِّيته، وشاع استعمالُ اسْمِ «رَبيعَة» في بنيه، حتَّى صار يقالُ: رَبيعَة، لكلِّ أفرادِ القبيلَـةِ الموجُـودَة، ومَـا يتعَاقَبُ بعد ذلك، فكان عامًّا بسَبَب هذا النَقْـل، فـإذا قلنـا: أَكْـرِمْ رَبيعـةَ، فـإنَّ الإكـرام يعَمُّهُـمْ جميعَهُمَ. الثانِي: النَّقلُ الحاصلُ فى المركَّبات؛ وذلك بأنْ ينقل المركَّبَ من حيْثُ هـو مركَّـبٌ إلى العُمُوم، بحيثُ تكونُ المفرداتُ فيـه بحالهـا؛ وذلـكَ مثـل قـول الله عَـزَّ وجَـلَّ: ﴿حُرِّمَـتْ عَلَيْكُـمْ أُمَّهَاتُكَمْ﴾ حيث أسْند التحريم ههنـا إلى الـذاتِ، فمقتضـاهُ تحريمهـا، إلا أنَّ العقْـلَ والشَّـرْع قـد اجتمعَا، علَى أنَّ جميعَ الأحكام الشرعيَّة لا تتعلَّق إلا بما نطيقـهُ مـن الأفعـال، فالإسْنادُ المذكُـورُ ظاهرىّ، والتحريمُ متوجِّه إلى ما هو فى طاقَة المكلَّف، وهو الأفعـالُ، وعلَيْـه ففـى الآيـة مضـافٌ محذوفٌ يناسبُ المُقَامَ هو الاسْتمتاعُ، ويكونُ معنـى الآيـة حينئـذ: «حُرِّمَـتْ عليْكُـمُ اسـتمتاعَاتُ أمَّهَاتكُمْ»، وقدِّر المحذوفُ جمعًا، لأنَّ الإسنادَ إلى الذات أكْبر شاهد علَى ذلك، ولمـا كـثر حـذف المضافِ، وشَاعَ الاستعمالُ، حتى صَار المركَب الـذى وضـع فـى اللغـة دَالا علـى تحريـم الـذاتِ موضُوعًا فى العُرْفِ، لإفادةِ التحريم بالنسبة إلى أنواعِ الاسـتمتاعَاتِ، وصـار بَعْـدَ ذلـك، إذا مـا صرح بالمضـافِ، كـان كالزيـادة المتكلَّفـة، ومعلـومٌ أنَّـه لـو صـرح بلَفْـظ «الأُمهَـاتِ»، أو بلفـظ «التحريم» وحْدَهَ لم يستفدِ العمومُ، حيثُ إنَّه حاصلٌ من مجموعِ المركَّبَ، بَسبَب النقْلِ العَرفـى،=

الأول: ذكر الحكم مع علة يعم؛ لعموم علته. الثانى: أن يكون الموجب ما يرجع إلى سؤال السائل؛ كمن سأل النبى ﷺ عمن أفطر؟ فقال النبى ﷺ: «الكفارة»؛ وفى هذا نظر؛ لأن صيغة السائل معادة فى الجواب؛ فيصير الكلام: «من أفطر، فعليه الكفّارة»، وكلمة «مَنْ» للعموم؛ فعاد ذلك إلى المفيد للعموم لُغَةً.

الثالث: دليل الخطاب [1]؛ كقوله ﷺ : «فِى سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ»[2]؛ فإن مفهومه يقتضى عدم إيجاب الزكاة فى المعلوفة، مطلقًا أو مقيدا بالغنم؛ علَى مَا مرَّ بيانه فى المفهوم.

واعلم: أن هذه الأقسام ذكرها أبو الحُسَيْنِ فِى «المعتمد»، وأضاف إليها قول

=وعَليه فإنّه لو قيل: حُرِّمَتْ عليكم هذه المَيْتة، يعلم أَنَّ هذا اللفْظَ قد وضِعَ لتحريمِ المنافعِ، الّتى تعلّقت بها، المقصودةِ منها من غيْرِ حاجةٍ إلى تقدير مضافٍ؛ إذْ كان أولا سببه عَدَمُ وضعِ اللفظ له، حيثُ كانَ موضُوعًا لتحريمِ الذَّوَاتِ، ولما صَارَ موضوعًا فِي العُرْف لذلك، فإننَا صَرَفْنا النَّظر عن التصريح به، حتّى لو قيلَ فى بادئ الأمْر: حُرِّمتْ عليكُم الأَفْعَالُ الخبيثَةُ، لم يكنْ هذا من النقْلِ العرفىِّ فى شىْءٍ، بل هو نقْلٌ من طريقِ الوضعِ اللُّغوىِّ، وحينئذ، فلا نتكلّف تقديرًا أو نقلاً، حيثُ إن اللفظَ فى نفسِهِ لا مجازَ فيه، ولا حذْفَ، بلْ يدلُّ علَى معناه بدُون حاجَةٍ إلَى ضميمَةٍ؛ بخَلاف الأوَّل، فإنَّ وضعَهَ اللغوىَّ، لابد فيه من تقْديرٍ؛ حتى يستقيمَ المعنى المُرادُ منه. ولا يخفى عن كل ذى لُبٍّ أن ما تَقدم مُشْكلٌ بقول النَّبى عليه الصلاة والسَّلام: «لَعَنَ اللهُ اليَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فجملوهَا وَبَاعُوهَا، وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا». حيثُ إنَّ ذلك يقتضى أنْ يكُونَ اللفْظُ المركب من التحريم مع الشحوم موضُوعًا فى العُرْف، كما يتبادر منه، وهُوَ الأكْلُ؛ لأنَّ السَّامِعَ لا يفهَمُ إلا ذلك؛ كما أنّه لا يفهم من تحريمِ المَيْتَة إلا تحريمَ أكْلها، دُونَ سَائِرِ الأفْعَال، وإذا كان الأمْرُ كذلك، فهو مخالفٌ للقاعدة، وهى أنّه لا يلزمُ من تحريم أكْلِ شَىءٍ تحريمُ بَيْعِهِ، فكيف يصحُّ اللعْنُ على البَيْع مع لفظِ التحريمِ الذى لا يفهمُ منه إلا تحريمُ الأكلِ خاصَّةً. والجوابُ عَنْ ذلكَ؛ أنّه لَمّا وَرَدَ اللَّعْنُ علَى البَيْعِ بَعْد التحريم، عُلِمَ منه أن المحرَّم عليهمْ هو مُطْلَقُ الانتفاع بها، فحصَلَتْ مخالفةُ النهْى: البَيْع؛ لذلك استحقّوا اللعْنَ علَيْهِ بعد التحريم. تَذْنيبٌ: قُلنا عند الكَلاَم على الأسْبَابِ المُفيدَةِ لصيَغ العموم: إنَّه قد يفادُ العمومُ بواسطةِ العَقْلِ؛ وذلكَ بأن يعلِّل الشارعُ الحكمَ بعلَّةٍ، سواءٌ بطريقة النعت، أو الإيماء؛ فيعمُّ الحكمُ ما توجَدُ فيه تلْكَ العلّةُ، وذلكَ بطريقةِ القياسِ، والإلحاق، لا بالصِّيغةِ، ومنه مفهومُ الموافَقَةِ، ودلالةُ النعتِ؛ فإنَّ الحكْمَ فيه يثبتُ فى المسكوتِ بواسطة علّةٍ تعرَفُ بمجرَّد اللغةِ، فالعمومُ فيه ليْسَ بمحْضِ الصيغةِ، ولهذا لا يقبلُ التخصيصُ.

(١) تقدم الكلام عليه فى المفاهيم.

(٢) تقدم.

الراوى: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَتَهَجَّدُ»، ونقل عن عبد الجَبَّار أنه قال: لا يفيد ذلك التكرار لغة، ويفيده عرفًا، وأضاف إليها: [«والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ»] (١)؛ فإنه يفيد العموم لَفْظًا عند أبى على، وما خرج مخرج الزجر، فإنه يفيد العموم [لفظًا] عند أبى هاشم.

وقال صاحب «التلخيص»: اعلم أن لفظ العموم لا يتناول ما يدخل تحته إلا على أحدِ وجوهٍ ثلاثةٍ: إما على وجه لا يكون البعض أوْلَى به من الكل، ولا [١٧٦/أ] الإفراد أولَى به من الجمع، أو على وجه [لا] يكون الجمع أولى به من الإفراد؛ حتى لو أجاب بِذِكْرِ الإفراد لم يصحَّ، أو عكس هذا القسم.

ثم ما به يكون اللفظ عامًّا ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يكون الاسم موضوعًا فى اللغة بِبِنْيَتِهِ.

والثانى: بزيادة تدخل عليه: إما متصلة، أو منفصلة. وما عدا ما ذكرناه مما يعم، فليس بعموم، وإن كان حكمه حكم العموم؛ لأنه لا يتناول ما يتناوله على أحد الوجوه التى ذكرناها.

وَمِنْ صيغ العمومِ: لفظ «مَنْ» فى موضعين؛ أحدهما: المجازاة، والآخر: الاستفهام؛ فإنها إذا ذكرت فى هذين الموضوعين، تستغرق جميع العقلاء، مثال المجازاة: مَنْ دَخَلَ دارى، أكرمتُه، ومثال الاستفهامِ: مَنْ عِنْدَكَ؟ وهذا مما قدمناه: أنه يتناول ما يدخل تحته على وجه لا يكون الجمع أولى به من الإفراد؛ ألا ترى أنك إذا قلت: «من دخل دارى، أكرمته» يتناول الواحد؛ كما يتناول ما زاد عليه، ويتناول الجنس؛ كما يتناول ما دونه ولو لم يكن تناوله لأحدهما أولى من تناوله للآخر، وكذلك فى الاستفهام، إذا قلت: «مَنْ عندك؟»؛ ألا ترى أنه لو أجاب بذكر الجميع، لصح، ولو أجاب بذكر واحد مخصوص أو جمع مخصوص، يصح ؟! وكذلك: منعنا أن تكون عامَّة إذا وقعت بمعنى «الذى»؛ لأنها حينئذ تكون معرفة لا نكرة؛ فتختص بما تنطوى عليه؛ فلا يمكن ادعاء العموم فيها، وهو ببنيته للعموم؛ لأنه ليس فيه زيادة متصلة ولا منفصلة.

ومن ألفاظ العموم: لفظ «ما» إذا أتت فى أحد هذين الموضوعين، ولا فَضْلَ بين «مَنْ» «ومَا»، إلا أن «مَنْ» تختص بالعقلاء ومن فى حكمهم، و«ما» فى ما لا يعقل. ولفظة «أى» للعموم، ولا تختص بما [يعقل] (٢) دون غيره، وتفيد العموم بنفسها، إلا أنها تتناول على وجه الإفراد دون الاستغراق؛ فإنه لا يجاب فيها بذكر الجمع؛ وذلك لأنك إذا قلت: «أى الرجال [١٧٦/ب] عندك؟»- لم يصح أن يجيب إلا بذكر واحد؛

---

(١) فى «أ»: التساوق والمتابعة.

(٢) سقط من «ب».

كقولك: زيد أو عمرو، ولو أجاب بذكر زيادة على ذلك، لم يستقم، إلا أن ينضم إلى ذلك ما يفيد ذلك فيهما.

ومن ألفاظه: النفى فى النكرة؛ كقولك: ما جاءنى من أحد، ولا رَجُلَ فى الدار.

هذا كله لا يفيد العموم بزيادة على الصيغة.

تنبيه: اعلم: أَنَّ هذا مُخَالِفٌ لما ذَكَرَهُ المصنِّف، والحق مع المُصنِّف؛ فإن: «لا رجل»عمت بزيادة دخلت على «رجل». ثم قال صاحب «التلخيص»: ومن ألفاظ العموم: أسماء الأجناس والمشتقات إذا دخلها الألف واللام؛ مثال أسماء الأجناس: الإنسان والدرهم.

وأما الجموع المعرَّفة: فعامَّة؛ بخلاف المُنَكَّرَةِ؛ خِلافًا لأبى هاشم. وأما لفظ «كل» و «جميع»: فإنها تعم وتستغرق إذا أُكِّدَ بهَا الكلام، أو دخلت عليه بقيد الزَّيْدِ، وإنما تعم بزيادة منفصلة؛ مثال ذلك: «كل الرجال ضربتهم» تأكيد بزيادة منفصلة؛ لأن «كل» منفصل عن «الرجال». واعلم: أن هذا يخالف ما ذكره المصنف.

قال صاحب «التلخيص»: أقول: لَمَّا حدَّ اللفظ المفيد للعموم فى المسألة الأولى بِحَدٍّ، ثم شرع فى المسألة الثانية فى تقسيم المفيد للعموم - فلا يتبادر إلى الفَهْمِ إلا تقسيم ذلك المحدود، [وهنا: لم يقسم ذلك المحدود؛ ولأنه قال:«المفيد للعموم: إما أن يفيده لغة أو عقلا»، ولا يصلح أن يكون ذلك للعموم المحدود] (١)؛ لأنه ذكر فى أحد الحدين: أنه يكون اللفظ صالحًا بوضع واحد، وما يدل عليه بالعقل، لا يكون بالوضع؛ فلا يكون مورد التقسيم مشتركًا.

والوجه الثانى: أنه قسم الذى يفيد لغة إلى ما يفيد على سبيل الجَمْعِ، وإلى ما يفيد على سبيل البدل، والمحدود لم يكن دالاًّ على سبيل البدل، واحترز «بالاستغراق» عما يكون على سبيل البدل فى أحد الحدين، و«بالدلالة» فى الثانى.

وأما ثالثا: فإنه قسم ما يفيده على سبيل الجمع: إلى ما يكون اسمًا موضوعًا للعموم، وإلى ما لا يكون كذلك؛ بل يقترن به ما يوجب عمومه؛ والمحدود لم يكن كذلك:

أما فى الحد الثانى: فلأن الاستغراق بالوضع أخذه [١٧٧/أ] فى حد العامِّ، فما لا يكون كذلك - بل يفيده بالقرينة - لا يكون عامًّا، ولا شك أن [اسم] الجنس الداخل عليه اللام مركب، وكذلك«عبدى»مركب، والنكرة فى النفى مركب. وفى الحد الثانى: أخرج المركب عن أن يكون عامًّا.

---

(١) سقط من «ب».

وأما قوله: «﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ يفيد فى العرف تحريم وجوه جميع الاستمتاعات» - فمشكل؛ لأن الاستمتاع بالشىء على وجوه كثيرة، والعرفُ لا يقتضى تحريم الاستمتاع بالأم على طريق المؤانسة. هذا ما أورده صاحب «التلخيص».

وقال غيره: فأما الذى يفيد العموم؛ لأجل أنه اقترن به ما جعله للعموم:

قلنا: جَعْلُهُ للأول مفيدًا للعموم بنفسه، وجَعْلُهُ هذا القسم الأول [كما يفيد العموم لأجل ما دخل عليه - مشكل؛ لأن القسم الأول] (١) لابد فيه من كلمات تدخل عليه، وفى «من» و «ما» الصلةُ والخَبَرُ، وفى «كل» و «جميع» الإضافةُ، وفى «متى» و «حيث» و«أَيْنَ» (٢) الإضافة، فلو قلت: «حيث» أو «أين»، ولم تضفه إلى شىء - لا يفيد العموم.

قوله: «فى الثبوت يفيد العُمُومَ: لام الجنس الداخلة عليه(٣)» يرد عليه أسئلة ثلاثة:

الأول: أنه جعله خاصًّا بالثبوت، وليس كذلك، بل العموم فى النفى؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦] يعم: كل مشركة، وكل فاسق.

الثانى: تخصيصه بلام الجنس يقتضى أن تكون اللام الداخلة على الصفات والمشتقات لا تفيد العموم، وذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ﴾ [الحديد: ١٨] والصواب أن يقال: لام (٤) التعريف.

الثالث: تخصيصه بالجمع يقتضى ألا يفيد العموم فى التثنية والمفرد: أما المفرد، فقد التزمه، وأما التثنية، فلابد من إدخاله فيه.

هذه جملة ما أُورِدَ فى هذا الموضع، ولم يتعرض أحد للجواب عن شىء منها، ونحن نجيب عن الجميع بعون الله تعالى وتوفيقه، فنقول:

لا نسلم أن ما ذكرتم هو المُتَبَادِرُ إلى الفهم؛ [١٧٧/ب] فإن الإنسان يتوسع (٥) فى التقسيم فى شىء يخرج عنه ذلك المحدود، [وقد يَحُدُّ شيئًا] (٦) ثم يذكر تقسيما يخرج عنه أقسام ذلك المحدود، كل ذلك من مقاصد المصنف، وليس فى لفظ المصنف دلالة

---

(١) فى «ب»: بدل قوله الأول لما فى «ب»: فيما.

(٢) فى «ب»: وإن

(٣) «عليه» يعنى: على الجمع؛ كقولك «الرجال» ونحوه.

(٤) فى «ب»: يقال له التعريف.

(٥) فى «ب»: يوقع.

(٦) فى «ب»: يعد أشياء.

على أنه يريد ما ذكرتم. وبالجملة: تمسك المعترض بقرينة ضعيفة لا اطِّرَادَ لها، وهو مندفع؛ لأنه أوقع التقسيم فيما يخرج عنه ذلك المحدود دون غيره، فاندفع جميع ما ذكره؛ لأنه بناء على تلك المقدمة الفاسدة.

وأما الوجه الثالث بخصوصه: فقد أجبنا عنه بتفسير اللفظ المُرَكَّبِ.

وأما قوله: «الأم يُسْتَمْتَعُ بمؤانستها» فهو مندفع أيضًا؛ لأن العرف هو الناقل، والمؤانسةُ بالأم ليست من باب الاستمتاع عُرْفًا.

والجواب عما ذكره غيره: أن لفظ «كل» و «جميع» و «من» و «ما» يفيد العموم ببنيته ونفسه، أى: وضِعَ لذلك، وافتقار ما يفتقر إلى الصلة أو الخبر أو ما يدخل عليه - ليس لأنه لا يفيد العموم بنفسه، والصلةُ والخبرُ أو ما يدخلُ عليه يجعله مفيدًا للعمومِ؛ بخلاف قولنا: رجال وعبيد؛ لأن لام التعريف مفيدة للعموم، أى: هو بنفسه ليس بعام، ومع هذا اللفظ هو عام. وبما ذكرنا: يندفع النقض بـ«حيث» و «أين» و «متى».

وأما الأسئلة الثلاثة الأخيرة: فمندفعة أيضًا.

أما الأول: فلأن المصنف قال:«إما فى الثبوت، أو العدم»:

وقول المعترض: «إنه يفيد[1] فى النفى؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]».

قلنا: ليس هذا من باب النفى، بل هو من باب العدم؛ فإنه يدل على تعريف عدم صِحَّةِ نِكَاحِ المشركات؛ فاندفع ذلك.

أما قوله:«لام الجنس» فاعلم: أنه أضاف اللام إلى الجنس بمعنى اللام بدخولها على الجنس فى الجملة، وليس فى اللفظ دلالة على أنها لا تفيد العموم فى المشتقات والصفات، وقد يطلق لفظ «الجمع» وهو أعم من الجمع الواقع فى أسماء الأجناس، أو المشتقات، أو الصفات.

وأما المفرد [١٧٨/أ] والتثنية: فلا يفيدان العموم الاستغراقى؛ فلا يرد أصلاً.

فقد اندفع جميع ما أورد على هذا الموضع، وتلخصت مقاصد المصنف تلخيصًا تامًّا، وتبين مما ذكرناه: أن من أراد أن يدفع أمثال هذا الشغب، فليسلك الطرق الدافعة تَنْصِيصًا، والله أعلم.

---

(١) فى «أ»: لا يفيد.

لا يقال: «إذا كانت «مَنْ» إنما تتناول من اتصل بصلتها إن كانت خبرية، أو خبرها إن كانت شرطية أو استفهامية؛ فـإن الجملة الواقعة بعدها فـى الخبرية تعربها النحاة «صلة»، وفى الشرط والاستفهام يعربونها «خبرًا»، أما إذا لم تتناول إلا الموصوف بذلك، كان مدلولها أخص من مدلول العالم؛ لأن العالم الموصوف بتلك الصلة أو الخبر أخص من مطلق العالم، والدال على الأخص لا دلالة له على الأعم؛ فلا تكون «مَنْ» دالة على العالم أَصْلاً»:

واعلم: أن هذا وهم؛ لأن لفظة «مَنْ» موضوعة لمطلق العاقل فـى معرض الشرط والاستفهام، والمطلق لا وجود لـه إلا فـى ضمـن الأخـص منـه، ولا يلزم مـن ذلـك ألا يكون اللفظ دَالاًّ إلا على الأخص، والمتواطئ يبطل ما ذكره إبطالاً بَيِّنًا.

خاتمة: اعلم أن بَعْضَ الْمُصَنِّفِينَ يذكر ألفاظ العُمُوم هنا، ورأينا أن نفعل ذلـك؛ فإنه يفيد استحضار جميع ما قيل: إنه من ألفاظ العموم، وقد ذكرها صاحب «الإفادة» فقـال: صيغ العمـوم هـى: «مـن»، و «مـا»، و «أى»، و «الـذى» و «التـى» وتثنيتهمـا وجمعهمـا، و «كل»، و «جميع»، و «أين»، و «حيـث»، و «متـى»، ولام التعريـف فـى الإفـراد والتثنية والجمع، والنكرة فى سياق النفى، والفعل فى سياق النفى، واسم الجنـس وتثنيتـه وجمعه إذا أضيفت هذه الثلاثة عمت فى المضاف، وتَـرْكُ الاستفصال فـى حكايـة الحـال يقـوم مقام العموم فى المقال، و «سائر» إن كان بمعنى «الجميع» دون «البقية».

الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِى الْفَرْقِ بَيْنِ الْمُطْلَقِ وَالْعَامِّ:

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: اعْلَمْ أَنَّ كُلَّ شَىْءٍ فَلَهُ حَقِيقَةٌ، وَكُـلَّ أَمْرٍ يَكُونُ الْمَفْهُومُ مِنْهُ مُغَايِرًا لِلْمَفْهُومِ مِنْ تِلْكَ الْحَقِيقَـةِ – كَـان لا مَحَالَـةَ أَمْرًا آخَرَ سِوَى تِلْكَ الْحَقِيقَةِ؛ سَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ الْمُغَايِرُ لاَزِمًا لِتِلْكَ الْحَقِيقَةِ، أَوْ مُفَارِقًا، وَسَواءٌ كَـانَ سَلْبًا، أَوْ إِيجَابًا.

فالإِنْسَانُ مِنْ حَيْث إِنهُ إِنْسَانٌ لَيْسَ إِلا أَنَّهُ إِنْسَانٌ: فَإِمَّـا أَنَّـهُ وَاحِـدٌ، أَوْ لا وَاحِـدٌ، أَوْ كَثِيرٌ، أَوْ لاَ كَثِيرٌ.

فَكُلُّ ذَلِكَ مَفْهُومَاتٌ مُنْفَصلَةٌ عَنِ الإِنْسَانِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ إِنْسَانٌ، وَإِنْ كُنَّا نَقْطَعُ بِأَنَّ مَفْهُومَ «الإِنْسَانِ» لا يَنْفَكُّ عَنْ كَوْنِهِ وَاحِدًا، أَوْ لا وَاحِدًا.

إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ فَنَقُولُ: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الْحَقِيقَةِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا هِيَ هِيَ، مِـنْ غَيْرِ

أَنْ يَكُونَ فِيهِ دلالَةٌ عَلَى شَيْءٍ مِنْ قُيُودِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ؛ سَلْبًا كَانَ ذَلِكَ الْقَيْدُ، أَوْ إيجَابًا فَهُوَ: «الْمُطْلَقُ».

وَأَمَّا اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى تِلْكَ الْحِقِيقَةِ مَعَ قَيْدِ الكَثْرَةِ؛ فَإِنْ كَانَتِ الْكَثْرَةُ كَثْرَةً مُعَيَّنَةً؛ بِحَيْثُ لاَ يَتَناوَلُ مَا يزِيدُ عَلَيْهَا فهو «اسْمُ الْعَدَدِ»، وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْكَثْرَةُ كَثْرَةً مُعَيَّنَةً فَهُوَ «الْعَامُّ».

وَبهذَا التَّحْقِيقِ ظَهَرَ خَطَأُ مَنْ قَالَ: «الْمطْلَقُ هُوَ الدَّالُّ عَلَى وَاحِدٍ، لا بِعَيْنِهِ»؛ فَإِنَّ كَوْنَهُ وَاحِدًا وَغَيْرَ مُعَيَّنٍ قَيْدَانِ زَائِدَانِ عَلَى المَاهِيَّةِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المقصود فى هذه [المسألة] بيان الفَرْق بين المُطْلَقِ والعام، فنقول: اعلم: أن لكل شيء حقيقة هى بها تلك [الحقيقة]، فكل شيء يكون المفهوم منه مغايرًا للمفهوم من تلك الحقيقة، كان مغايرًا لها، فالغيران على هذا هما اللذان يكون المفهوم من أحدهما ليس عين المفهوم من الآخر؛ فإذن: كل ما كان المفهوم منه مغايرًا للمفهوم من تلك الحقيقة، كان أَمْرًا مغايرًا لها، سواء كان لازمًا لتلك الحقيقة، أو مفارقًا لها؛ فالإنسان مثلا حقيقة، والوحدة مغايرة لها، وكذلك الكثرة، وإن كان أحدهما لا ينفك عنها.

والدليل على ذلك: أنه لو دخل فى مفهوم الإنسان الوحدة، لما كان الإنسان مع قيد الكثرة إنسانًا، ولو دخلت الكثرة فى مفهومه، لما كان مع قيد الوحدة إنسانًا؛ واللازم باطل؛ وهكذا نقول فى كل مفهومين متقابلين؛ فدل [1] ذلك على أنه لا يدخل فى مفهوم الإنسانية الوحدة والكثرة، ولا العالمية ولا سلبها، ولا الطول ولا سلبه؛ فإذن: هذه عوارض ولواحق تلحق تلك الماهية، وهى مغايرة للماهية، سلبية كانت أو إيجابية، لازمة كانت أو مفارقة.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: اللفظ الدالُّ علَى تلك الماهية من حيث هى هى: هو المطلق، وزاد المصنف فى شرحه، فقال: «من غير أن يكون له دلالة على شيء من قيوده»، والمراد «بتلك» عوارض الماهية اللاحقة بها فى الوجود العينى والذهنى، هذا هو المطلق عنده، وهو: كل لفظ دالٍّ على معنى كلى.

وأما إذا اعْتُبِرَ مع الماهية عارض من عوارضها وهى الكثرة: فإن كانت معينة بحيث لا يحتمل غيرها، ولا تتناول مَا يزيد عليها، ولا ما ينقص عنها - فهو: العدد، وإن

---

(١) فى «ب»: مثل.

كانت كثرة غير معينة، أى: ليس تَبْلُغُ كثرته مَرْتَبَةً من مراتب الأعداد [١٧٩/أ] من حيث اللفظ، وتعينت - فهو: العام.

هذا شرح كلام المصنِّف؛ وفيه نظر:

وبيانه: أن الفرق بين العدد والمعدود واضحٌ؛ لأن الدنانير أو الدراهم، هى المعدودة، والعدد غيرها عارضٌ لها لاحقٌ بها جَزْمًا، والدالُّ على الماهية يفيد كثرة معينة هو قولنا: عشرة دنانير، وأما لفظ «العشرة» فلا دلالة لها على تلك الحقيقة أصلاً، فالصواب أن يقال فى تعريف العدد: «اللفظ الدالُّ على كثرة معينة لا يحتمل غيرها».

ثم قال المصنف: وبهذا التحقيق ظهر خَطَأُ من قال: المطلق هو اللفظ الدالُّ على واحد [لا] بعينه؛ فإن قوله: «واحدٍ» و«لا بعينه»: أمران مغايران للماهية من حيث هى هى، زئدان عليها؛ ضرورةَ أن الوحدة وعدم التعيين يدخل فى مفهوم الحقيقة على الوجه الذى تلخص، وينبغى أن يفهم مما ذكره هنا تعريف للعام، يعطى ظاهرُ لفظه، وهو: اللفظ الدال على الماهية بقيد الكثرة التى هى غير معينة، وهو باطل بالجمع المنكر، فكأنه تساهل فيه؛ لما سبق من اعتبار القيْد الرافع لذلك فى الحدين الأولين، وينبغى أن يفهم من دلالته على الماهية ما ذكرنا من أن العام لا بد وأن يكون دالاً على أفراد كل واحد، ولا يرد النقض بـ«ما»؛ لأنه لابد وأن يكون هناك قدر مشترك له أفراد، سواء قلنا: إنه يتناول العقلاء أو لا يتناوله، ويكون فى الاستفهام السؤال عن تلك الأفراد، ولابد فى الشَّرْطِ والمُجَازَاةِ من ذلك.

فإن قيل: «ما ذكره من تعريف العدد يبطل بجموع القلة وبجموع الكثرة إذا كانت نكرة، وقوله فى تعريف العام: إنه يدل على كثرة غير معينة؛ لكونها مسلوبة النهاية، وهذا نوع من التعيين؛ فإن غير المتناهى يمتاز ويتعين»: لأنا نقول: يدفع هذا النقض قول المصنف: «بحيث لا يتناول ما يزيد عليها» إذا حَمَلْنَا [١٧٩/ب] لَفْظَ التناول على الاحتمال، وإن كان ظاهره لا يقتضيه. وأما ما أورد على لفظة «غير معينة» فى حد العام - فهو ركيك؛ لما علم من تَكْرِيرِ تفسير هذه اللفظة فى التعريف المذكور لـ«العامِّ».

ولصاحب «الحاصل» طريقة أخرى ليست بجيدة أيضًا، وهى أنه قال: الدال على الماهية من حيث هى هى هو المطلق، والدال عليها مع وحدة معينة هو المعرفة، ومع وحدة غير معينة هى النكرة، ومع وَحَدَات معدودة هى اسم العدد، ومع كل جزئياتها هو العام. ولا يخفى عليك فسادها بعد فهم ما سبق.

قال صاحب «التنقيح»: اللفظ المفرد الدالُّ على الحقيقة فقط هو المطلق، وسمى مفهومه كليًّا.

وأما الدالُّ عليها بوصف الكثرة: إن لم ينحصر - فهو العام، وإن انحصر - فهو الجمع المنكر.

وأما الدال عليها بوصف الوحدة: فإن كانت عينية - فهو العَلَم، وأسماء الإشارة وما فى معناها، وإن كانت ذهنية - فهو المطلق عند الفقهاء، ويخصون الأول باسم الجنس.

وأما الدالُّ على نفس الكثرة: فإن أشعر بكمية - فهو اسم العدد، وإلا فهو على الانقسام.

قيل: إنه يريد بقوله:«إن كان... وإلا فهو على الانقسام»: أن هذه الماهية التى هى الكمية قد توضع لفرد منها معين فى الخارج؛ فيكون عَلَمًا، أو معينًا ذهنيًّا؛ فيكون مطلقًا، أو لعدد [(١)] محصور؛ فيكون جمعًا للعدد، أو غير محصور؛ فيكون لفظًا عامًّا فى العدد.

واعلم: أن قوله:«وأما الدال على نفس الكثرة: فإن أشعر بكمية، فهو اسم العدد» فيه نظر: قال ابن خطيب زملكا [(٢)] فى كتابه المسمى بـ«التبيان»: «الاسم قد يكون له دلالة على أمرين فصاعدًا؛ فيذكر لقصد الدلالة على أحدهما، ويرجع الثانى مسوقًا على وَجْهِ المَنْعِ.

بيانه: أن قولك:«رجل» فيه دلالة على الجنس، وعلى الوحدة؛ فتارة تطلقه ومرادك به الوحدة؛ كقولك: أَرَجُل أم رجلان؟ وتطلقه مرة ومرادك به الدلالة على الحقيقة؛ كقولك: أرجل عندك [١٨٠/أ] أو امرأة؟ والأول سؤال عن الوحدة دون كونه رجلاً؛ ومن ههنا ظهر ذهول الفخر الرازى فى حده المطلق بأنه: الدالُّ على الحقيقة من حيث هى هى، من غير أن يكون له دلالة على شىء من قيود تلك الحقيقة، وأن الصواب ما اعتقده خطأً من حد الفقهاء له بأنه: «الدالُّ على واحدٍ لا بعينه»؛ وهذا صحيح، ولكن لا فى حد المطلق.

---

(١) فى «ب»: بعدد.

(٢) عبد الواحد بن عبد الكريم بن خلف الأنصارى الزملكانى، أبو المكارم، كمال الدين، ويقال له ابن خطيب زملكا: أديب، من القضاة له شعر حسن. ولي قضاء صرخد، ودرس مدة ببعلبك، وتوفي بدمشق سنة ٦٥١هـ. له «التبيان فى علم البيان المُطْلع على إعجاز القرآن» ورسالة فى «الخصائص النبوية» ينظر: الأعلام ١٧٦/٤، وبغية الوعاة ١١٩/٢، وشذرات الذهب ٢٥٤/٥.

ولو صح ما ذكره لم يتجه فَرْق بين قولنا: أسد وأسامة؛ ولعسر الفرق: صار إلى هذا المثال.

والذى يتجه فَرْقًا هو أن «اللفظ»: إن قصد به الحقيقة من حيث هى هى - كان معرفة؛ كـ«أسامة»؛ فإنه وضع للحيوان المفترس من حيث هو هو، وإن قُصِدَ باللفظ واحدٌ من تلك الحقيقة - فهو النكرة؛ كـ«أسد»؛ ولولا هذا، لوجب أن يقضى(١) بأن جميع النكرات معارف».

وقال فى كتاب «البرهان» له: النكرة: ما دل على واحد لا بعينه، فالوحدة من دلالته مع خصوص ما دل عليه من الجنسية.

فإن قلت: «لو دل النكرة على الوحدة؛ لصح تثنية المصادر وجمعها؛ لكونها نكرات»:

قلت: هذا مشترك الالتزام؛ إذ الإجماع على صحة ذلك فى النكرات؛ كقولك: رجل ورجلان ورجال.

فإن قلت: «ما سِرُّ (٢) امتناعه فى المصادر؟»:

قلت: أخبروا فى الدلالة على الوحدة بإلحاق التاء فى المصادر؛ نحو: قَتْلة وضَرْبة.

فإن قلت: «لا يستمر ذلك فى أسماء الأجناس»: قلت (٣) ما ذكرته أولا مخصوص بما ينحصر عدده فى مقدار معين، وأما ما لا ينحصر، فالوضع إنما هو للحقيقة فى شخص منها؛ فالوحدة إذن غير مأخوذة فى الدلالة.

ولما لمح فخر الدين الرازى هذا القسم (٤)، وأعرض عن لفظ «رجل»، وبأنه كما أعرض الصائرون إلى الحد السابق عن هذا القسم - قال فى حد النكرة: «ميز جماعة بـ«المُطْلَقَ»: أنه اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هى هى، ويرد عليه أسماء الأجناس؛ فإنها تَدُلُّ على الحقيقة من حيث هى هى؛ فوجب لها التنكير [١٨٠/ب]؛ كما وجب لـ«أسد»، ويوجب لهذا الضرب التعريف؛ كما وجب لـ«أسامة»، وكلا الأمرين باطل؛ لما علم من استعمال كلام العرب ومجاريه». انتهى كلامه.

واعلم: أن هذا القائل هو الذاهل بل هو الجاهل بمقاصد كلام الإمام العلاّمة صاحب «المحصول»، وبيانه من وجوه:

---

(١) فى «أ»: يوصى.

(٢) فى «ب»: قائس.

(٣) فى «ب»: ولكن.

(٤) فى «أ»: التقسيم.

الأول: أنه اعتقد أنه يلزم المصنف «رجل» و «مائة»؛ لكونه مطلقًا مع دلالته على الوحدة، وهو غير لازم؛ وذلك لأنه ليس بمطلق عنده.

والثاني: أن قوله:«لو صح ما ذكره، لم يتجه فرق بين أسد وأسامة» ليس بصحيح، والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس: أن علم الجنس وضع للماهية الذهنية بقيد التشخص الذهنى، ولا كذلك اسم الجنس، وأما أسد، فبقيد التنكير؛ فالفرق بينهما واضح.

الثالث: أن قوله: «ولعسر هذا الفرق صار إلى هذا المقال» تحريف مَحْض، وَهَذَيَانٌ، صِرف؛ ولعل عند الإمام فروقا كثيرة بينهما.

الرابع: أنه قال فى «البرهان»: المصادر نكرات، وقال فى «التبيان»: إن وضع اللفظ للحقيقة من حيث هى هى، كان معرفة؛ وهذا تناقض ظاهر؛ فإن المصدر وضع للحقيقة من حيث هى هى، وقد اعترف به؛ فإنه جعله علة لمنع تثنية المصادر وجمعها.

الخامس: قوله عن الإمام: أنه قال فى حد النكرة: «ميز جماعة بالمطلق أنه اللفظ الدالُّ على الحقيقة من حيث هى هى»؛ وهذا غلط فاحش؛ فإن المصنف لم يترجم عن النكرة بالمطلق، بل ما تكلَّم فى النكرة والمعرفة، وحد المطلق يَعُمُّ المطلق فى سائر اللغات؛ فإن حدود أمثال هذه الألفاظ يجب أن توجد بحيث لا تختص بلغة قَوْمٍ؛ كما فعلنا فى تقسيم الألفاظ ودلالتها، وحد الأوامر والنواهى.

وأما النكرة والمعرفة: فقد تختص بلغة قوم؛ فافهم ذلك.

وأما علم الجنس: فليس بلازم؛ لما ذكرنا من الفرق. فقد اندفع جميع ما ذكره، وتبين [١٨١/أ] ذهوله لا ذهول الإمام؛ بعون الله وتوفيقه.

وقال الغَزَّالى فى «المستصفى»: اللفظ بالنسبة إلى مشترك المعنى وخصوصه يَنْقَسِمُ إلى لفظ يدل على عَيْنٍ واحدة؛ كزيد وعمرو، و إلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق فى معنى واحد ونسميه: «مطلقا»، و المطلق: «هو اللفظ الدالُّ على معنى يكون تصوره مانعًا من وقوع الشركة». هذا ما قاله الغزالى؛ وقد تلخص من مجموع ما ذكرناه: اختلاف اصطلاح العلماء فى «المطلق»، ولا مناقشة فى الاصطلاح بعد السلامة عما تبطل به التعريفات، وفيما ذكره الغزالى نظر، والله أعلم بالصواب.

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: قال المصنف - رحمه الله تعالى -: اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي صِيغَةِ «كُلٍّ» و «جَمِيعٍ»، وفِي «أَىٍّ» و «مَا» و «مَنْ» فِي المجَازَاةِ، وَالاسْتِفْهَامِ:

فَذَهَبَتِ المُعْتزلَةُ، وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ إِلَى أَنَّهَا لِلْعُمُومِ فَقَطْ؛ وَهُوَ المُخْتَارُ.

وَأَنْكَرَتِ الْوَاقِفِيَّةُ ذَلِكَ، وَلَهُم قَوْلَانِ:

فَالأَكْثَرُونَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْعُمُومِ وَالخُصُوصِ.

وَالأَقَلُّونَ قَالُوا: لاَ نَدْرِى أَنَّهَا حَقِيقَةٌ فِي الْعُمُوْمِ فَقَطْ، أَو فِي الْخُصُوصِ فَقَطْ، أَو فِي الاِشْتِرَاكِ فَقَطْ.

وَالْكَلاَمُ فِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ عَلَى فُصُولٍ خَمْسَةٍ:

الْفَصْلُ الأَوَّلُ:

فِى أَنَّ «مَنْ» وَ «مَا» وَ «أَيْنَ» وَ «مَتَى» فِى الاِسْتِفْهَامِ لِلْعُمُومِ

فَنَقُولُ: هَذِهِ الصِّيَغُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ لِلْعُمُومِ فَقَطْ، أَوْ لِلْخُصُوصِ فَقَطْ، أَوْ لَهُمَا عَلَى سَبِيلِ الاشْتِرَاكِ، أَوْ لا لِوَاحِدٍ مِنْهُمَا.

وَالْكُلُّ بَاطِلٌ إلا الأَوَّلَ: أَمَّا أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلْخُصُوصِ فَقَطْ»؛ فَلأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا حَسُنَ مِنَ المُجِيبِ أَنْ يُجِيبَ بِذِكْرِ كُلِّ الْعُقَلاءِ؛ لأَنَّ الْجَوَابَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا للسُّؤَالِ؛ لَكِنْ لا نِزَاعَ فِي حُسْنِ ذَلِكَ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ بالاِشْتِرَاكِ؛ فَلأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا حَسُنَ الجَوَابُ إِلا بَعْدَ الاِسْتِفْهَامِ عَنْ جَمِيعِ الأَقْسَامِ المُمْكِنةِ؛ مِثْلُ أَنَّهُ إِذَا قِيلَ: «مَنْ عِنْدَكَ؟» فَلا بُدَّ أَنْ تَقُولَ: تَسْأَلُنِى عَنِ الرِّجَالِ، أَوْ عَنِ النِّسَاءِ؟ فإِذَا قَالَ: «عَنِ الرِّجَالِ» فَلا بُدَّ أَنْ تَقُولَ: تَسْأَلُنِى عَنِ الْعَرَبِ، أَوْ عَنِ الْعَجَمِ؟ فإِذَا قَالَ: «عَنِ الْعَرَبِ». فَلا بُدَّ أَنْ تَقُولَ: تَسْأَلُنى عَنْ رَبِيعَةَ، أَوْ عَنْ مُضَرَ؟... وَهَلُمَّ جرًّا إِلَى أَنْ تَأْتِى على جَمِيعِ التَّقْسِيمَاتِ المُمْكنةِ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ اللَّفْظَ إِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الاِسْتِغْرَاقِ، وبين مرتبة مُعَيَّنة فِى الْخُصُوصِ أَوْ بَيْنَ الاِسْتِغْرَاقِ، وَبَيْنَ جَمِيعِ المَرَاتِبِ المُمْكِنَةِ؛ وَالأَوَّلُ بَاطلٌ؛ لأَنَّ أَحَدًا لَمْ يَقُلْ بِهِ.

وَالثَّانِى يَقْتَضِى أَلا يَحْسنَ مِنَ المُجِيبِ ذِكْرُ الْجَوَابِ، إلا بَعْدَ الاِسْتِفْهَامِ عن كُلِّ تِلْكَ الأَقْسَامِ؛ لأَنَّ الْجَوَابَ لابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا للسؤَالِ، فَإِذَا كَانَ السُّؤَالُ مُحْتَمِلاً لأُمُورٍ كَثِيرةٍ، فَلَوْ أَجَابَ قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ مَا عَنْه وقع السُّؤَالُ لاحْتَمَلَ أَلا يَكُونَ الْجَوابُ مُطَابِقًا لِلسُّؤَالِ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ.

فَثَبتَ: أَنَّهُ لَوْ صَحَّ الاِشْتِرَاكُ لَوَجَبَتْ هَذِهِ الاِسْتِفْهَامَاتُ؛ لَكِنَّهَا غَيْرُ وَاجبة؛ أَمـا أَوَّلا فَلأَنَّهُ لاَ عَامَّ إِلا وَتَحْتَهُ عَامٌّ آخر؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَتِ التَّقْسِيمَاتُ المُمْكنةُ غَيْرَ

مُتَنَاهِيَة؛ وَالسُّؤَالُ عَنْهَا عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ مُحَال.

وَأَمَّا ثَانِيًا فَلأَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ مِنْ عَادَةِ أَهْلِ اللِّسَانِ؛ أَنَّهُمْ يسْتَقْبِحُونَ مِثْلَ هَذِهِ الإِسْتِفْهَامَاتِ.

وأَمَّا أَنَّهُ لا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الصِّيغَةُ غير مَوْضُوعَةٍ لا لِلْعُمُومِ، وَلا لِلْخُصُوصِ فَمُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

فَبَطَلَتْ هَذِهِ الأَقْسَامُ الثَّلاثَةُ، وَلَمْ يَبْقَ إِلا الْقِسْمُ الأَوَّلُ؛ وَهُوَ الْحَقُّ.

الشرح: اعلم: - وفقك الله تعالى - أن المصنف رتب الكلام في صيغ العموم، وبيان كونها دالَّة على الاستغراق بالتفسير المذكور - على فصول أربعة[1]:

الأول: أن «مَنْ» و «ما» و «متى» [و«أين»] في الاستفهام - للعموم، فلننقل مذاهب العلماء في صيغ العموم، ثم ننعطف إلى شرح المتن، فنقول:

اختيار المصنف أنها للعموم، وكذلك صيغة «كل» و «جميع»، والذى نقله المصنف أنها للعموم فقط عند المعتزلة، وجماعة الفقهاء، ونُقِلَ عن الرافضة قولان:

أحدهما: أنها مشتركة بين العموم والخصوص؛ وهو قول الأكثرين منهم.

وثانيهما - وهو قَوْلُ الأقلين منهم -: أنا لا ندرى أنها حقيقة في العموم فقط، أو في الخصوص فقط، أو هي مشتركة بينهما.

قال الشيخ أبو بكر بن فورك: زعم أصحابنا ألا صيغة للاستغراق خاصَّة في الألفاظ التي يدعى أصحاب الاستغراق [2] فيها العموم؛ لأن كل ذلك ألفاظ مشتركة تصلح [له فيها حقيقة] [3]؛ وذلك كالمشركين، والرجال، وأما السارق والسارقة: فعمومه معنوى، وأما «مَنْ» في المجازاة والاستفهام، وكذلك «أى» و «متى» و«ما» [١٨١/ب] ونحو ذلك من الأسماء المبهمة: فلا تستوعب بظاهرها.

قال [المازرى]: [4] الأقوال التي يصلح ادعاء العموم فيها أدوات الشرط كـ«مَنْ»

---

(١) أخرج الشارح الفصل الخامس، وهو شبه منكرى العموم؛ إذ ليس هذا الفصل من فصول بيان صيغ العموم، وبيان كونها دالَّةً على الاستغراق.

(٢) في «أ»: الاستيعاب.

(٣) في «ب»: لنا دونه.

(٤) في «ب»: الماوردى.

و«ما» إذا كانا للمجازاة أو للاستفهام، وظرف المكان كـ«حَيْثُ» و «أَين»، وظرف الزمان كـ«متى»، والنكرة المنفية؛ كقولك: لا رجل فى الدار، وأسماء الجموع المنكرة كـ«مؤمنين»، و «مشركين»، والاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام؛ كـ«التمر» و «التمرة».

ومذاهب الناس فى هذه الألفاظ على الجملة ثلاثة: قائلون بالعموم؛ وهم مشاهير الفقهاء؛ كمالك، والشافعى، وأبى حنيفة، رضى الله عنهم.

واختلف المعممون - على الجملة - فى أن مازاد على أقل الجمع يحمل الخطاب فيه حمل النصوص، أو حمل الظواهر؟. ومن الناس من قال: بالخصوص؛ وقال به ابن [المنتاب] (١) من المالكية. واختلف هؤلاء فى أنه يحمل على الاثنين أو على الثلاثة؟ اختلافَهُمْ فى أقل الجمع.

ومنهم من قال: بالوقف؛ وهو المشهور عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى، وإن كان قد صار فى كتابه المترجم بـ«العمد» إلى القول بالعموم، واختلف الواقفية فى محل الوقف على خمسة أقوال (٢)، وفى [صفة] (٣) الوقف على قولين:

---

(١) فى «ب»: ابن البندق.

(٢) وقد اختلف الواقفية فى محل الوقف على تسعة أقوال، حكاها صاحب «إرشاد الفحول». وهى

١- القول بالوقف مطلقًا من غير تفصيل، وهو المشهور عن أئمة الأشاعرة وعامة المرجئة..

٢- الوقف فى الوعد والوعيد، دون الأمر والنهى، حكاه الرازى عن الكرخى.

٣- القول بالعموم فى الوعد والوعيد، والتوقف فيما عدا ذلك، وهو قول جمهور المرجئة..

٤- الوقف فى الوعيد بالنسبة إلى عصاة هذه الأمة، دون غيرها.

٥- الوقف فى الوعيد دون الوعد.

قال القاضى: وفرقوا بينهما بما يليق بالشطح والترهات دون الحقائق.

٦- التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد، فيكون للعموم، دون ما إذا لم يتقيد.

٧- الوقف فى حق من لم يسمع خطاب الشرع عنه عليه السلام، وأما من سمع وعرف تصرفاته فلا وقف، حكاه المازرى.

٨- أن لفظة المؤمن والكافر حيثما وقعت فى الشرع أفادت العموم دون غيره، حكاه المازرى عن بعض المتأخرين.

٩- الفرق بين ألا يسمع قبل اتصالها به شيئا من أدلة السمع، وكانت وعدًا ووعيدًا، فيعلم أن المراد بها العموم، وإن كان قد سمع قبل اتصالها به أدلة الشرع، وعلم انقسامها إلى العموم والخصوص، فلا يعلم حينئذ العموم فى الأخبار التى اتصلت به، حكاه القاضى فى «مختصر التقريب». ينظر: نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

(٣) فى «ب»: حقيقة.

أما محل الوقف: فالمشهور عن مذاهب أئمتهم: القول به على الإطلاق. ومنهم من صار إلى الوقف فى الأوامر دون الأخبار؛ وإليه ذهب المرجئة.

ومن الواقفية: من قال بالعكس من هذا.

ومنهم: من قال بالوقف فى الوعيد بحسن الخُلْفِ دون الوعد.

ومنهم: من قصر الوقف فى الوعيد على عصاة أهل المِلَّة خاصَّة.

ومنهم: من ذهب إلى الحمل (١) على العموم فى الوعد والوعيد فى حق من لم يسمع خطاب صاحب الشرع، وأما من سمعه وعرف تصرفاته فى عمومه وخصوصه، فإنه لا يقف فيه.

وهذا يلحق بالمعمِّمين؛ لأنه قضى بحمل الألفاظ المشار إليها على العموم.

وأما صفة الوقف: فقد اختلفوا فيه عن الشيخ [١٨٢/أ] أبى الحسن الأشعرى، فقيل عنه مذهبان:

أحدهما: أن اللفظ مشترك بين الواحد اقتصارًا عليه (٢)، وبين أقل الجمع وما فوقه؛ كالعين والقُرْءِ، فـ«المشركون»: موضوع لمشرك واحد ولِمَا زاد عليه وَضْعًا متساويًا.

والثانى: نفى العلم بالاشتراك فى أصل الوضع، ولكنه يقف وقوف من يخفى عليه أصل الوضع، كيف كان (٣). ونقل عن الأشعرى وأتباعه: أن التردد فى هذه الصيغة ثابت، وإن تقيدت بالقرائن، وأنكر أبو المعالى إضافة هذا المذهب إليه، وحمله - إن ثبت على أن المراد به التوابع المُؤَكِّدَة؛ كأجمعين وأكتعين، وأما قول القائل: «رأيت القوم واحدًا بعد واحد لم يَفُتْنِى مِنْهُمْ أحد»... إلى غير ذلك من ألفاظٍ تَكَرُّرُها يقتضى الاستيعاب -: فإن هذا المذهب [ما] (٤) ينبغى أن يضاف إلى مثل هذا الرجل بل إلى أحد، ورأى أن هذا إذا تصور يقتضى تَقْصيرَ مَنْ نقل من الواقفية. وهذا الذى أنكره أبو المعالى على النقلة ونسبهم إلى الزلل فيه - تعسف عليهم، أمَّا إنكاره أن يضاف إلى الواقفية الوقف - وإن تقيدت الصيغة بالقرائن - فهذا منصوص عليه فى كتبهم وكتب أئمتهم.

---

(١) أى: حمل الوقف.

(٢) فى «ب»: عنه.

(٣) فى «ب»: هو.

(٤) سقط من «ب».

والذى تمسك (١) به أبو المعالى، وظن أنهم لا ينكرون العموم فيه - ليس الأمر كما قال، ومن تأمل كتبهم ومذاهبهم فيها علم ما قلناه، وإن سَلَّمُوا (٢) له وقوع العلم [فى صورة، فإنما ذلك لوجود قرائن؛ وكذلك تحفظهم للنقلَةِ فى إضافتهم إلى الواقفية: إن كان صيغة تقتضى](٣) العموم مع وجود الألفاظ التى ذكر أنهم لا ينكرون العموم فيها، فلم تَزِلَّ النقلة فيه كما ظن؛ وإن سلم له ما قال، فالقوم إنما أنكروا وجود لفظة واحدة تدل على العموم.

واختلفوا فى دلالة الجمع المنكر على العموم، واختيار أبى إسحاق الإسفرايينى: أنه لا يدل.

ومن المتأخرين مَنْ أشار إلى طريقة غريبة: أن لفظة «المؤمن» و «الكافر» - حيث وقعتْ - فهى للعموم، ويكون ذلك من أحكام الشرع؛ كما فى لفظ «الصلاة» و «الصوم».

وأما أبو المعالى: فقد جنح إلى مذهب أئمة العربية، وقسم [١٨٢/ب] الجمع إلى جمع السلامة وإلى جمع التكسير، والأول: ما سلِم فيه بناء الواحد؛ كَـ«مسلمون»، والثانى: ما لا يسلم فيه بناء الواحد؛ كَـ«ثياب» و «أموال» وغيرهما.

وقسموا أيضا الجمع إلى جمع قلة، وهى: أَفْعُلٌ، وأَفْعَالٌ، و أَفْعِلَةٌ، وَفِعْلَةٌ، وهو لما دون العشرة، وإلى جمع كثرة؛ كالفُعُول، والْفِعَال، وغيرهما.

ثم قال إمام الحرمين - رحمه الله -: الألفاظ أربعة أقسام: طرفان وواسطتان. والطرف الواحد(٤): ما بلغ فى الوضوح فى إفادة مدلوله إلى حد لا يعرض فيها إشكال أصلاً؛ وذلك فيما إذا علم أن المتكلم غير متأول، ولاحَاكٍ عن الغير، ولا مقوم للسانه؛ وهذا كالنصوص فى إفادته العموم أو الخصوص على غاية الوضوح.

الطرف الثانى: مقابله، وهو ما لا يشعر بجمع ولا آحاد؛ كالمصدر: أما كونه غير مشعر بالجمع: فمتفق عليه، وأما كونه صالحًا للإشعار به: فمختلف فيه؛ واختيار أبى المعالى: أنه غير مشعر بواحد منهما. وبين هذين (٥) الطرفين واسطتان: فما يميل (٦) إلى

---

(١) فى «ب»: تمثل به.

(٢) فى «ب»: علموا إليه.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) أى: الأول.

(٥) فى «ب»: مقادير.

(٦) فى «ب»: تمثل.

الطرف الأول الذى هو كالنصِّ: يكون ثانيًا. وما يميل [(١)] إلى الطرف الذى هو المصدرُ: يكونُ ثالثًا. فأدوات الشرط: تميل إلى الطرف الأول الذى هو كالنص، ولكن قد يعرض فيها خصوص بأن يكون قد تقدم مخاطبة مع قوم بأعيانهم، فقال المخاطب: «مَنْ فعل كذا، فله كذا»، ومراده: أولئك المذكورون، فنزلت عن المرتبة الأولى بتقدير خصوص ضرب من التخيُّل.

وأما لفظ «الجمع» الذى لم يوضع للقلة: فلا يستنكر أن يريد مطلقه على الخصوص من غير فرض تلك الصورة التى فرضناها فى أدوات الشرط؛ لكنه مع هذا هو نصٌّ فى أقل الجمع، وظاهرٌ فيما سواه مع انتفاء القرائن؛ بخلاف أدوات الشرط؛ فإنها نصٌّ فى الاستيعاب مع انتفاء القرائن، فقد صار هذا الثالث منحطًّا عن الثانى؛ لكونه ظاهرًا، وأول ذلك نصا وتجويز قصد الخصوص من غير فرض صوره بتقدم الخطاب، وفى أدوات الشرط لا بد من [١٨٣/أ] فرض مثل تلك الصورة.

وذكر سيبويه - رحمه الله - أن جمع السلامة بمثابة جمع الْقِلَّة، واستعظم أبو المعالى مخالفته ومخالفة الفقهاء القائلين بالعموم؛ فإنهم - عنده - مطبقون على الاستغراق، وقد نزل [(٢)] أبو المعالى ههنا فيما حكم من إطباق المعممين على القول بالعموم فى مثل هذا، وقد تقدم ذكرنا الخلاف بينهم فيه.

وذهب الإسفراينى [(٣)]: إلى حمل العرف على الخصوص.

وجمع أبو المعالى بين مذهب النحاة ومذهب الأصوليين، فحمل كلام سيبويه على أنه أراد به جمع السلامة إذا لم يعرَّف، وذكر أبو المعالى: أن الجَمْعَ إذا لم يعرَّف: أقل الجمع [(٤)]، فإذا عرف، ففيه الخلاف.

وهذا يوهم ألا خلاف فى المنكَّر، وقد نقلنا نحن الخلاف فيه.

وأما النكرة فى النفى: فإنها تقتضى الاستيعاب، وقد قيل: إن النكرة فى سياق الإثبات تخص، وأنكر أبو المعالى إطلاق ذلك، وقال: إذا قال: من يأتينى بمال أجازه؛ فإن المال غير خاص، وذكر: أن دلالة النكرة المنفية على الاستيعاب ليست نَصًّا؛ فإنه يتطرق إليه تأويل ذكره سيبويه - رحمه الله - وهو أنه إذا قال: «ما رأيت رجلا»: أنَّه قد يريد: ما رأيت رجلا واحدًا بل رجالا.

---

(١) فى «ب»: تمثل.

(٢) فى «أ»: زلَّ.

(٣) فى «ب»: الأشعرى.

(٤) فى «ب»: فقول الجمع ماذا.

وأما المفرد المعرف بالألف واللام: فقد اختار أبو المعالى: أنه إن كان التعريف بنى على تنكير سابق؛ كقولك: أَقْبَلَ رَجُلٌ، ثم تقول: قَرُبَ الرجلُ، والمراد: قُرْبُ من ذكرته -: فهذا لا يقتضى استغراقًا، وإن لاح من المتكلم قَصْدُ الجنس -: اقتضى استغراقًا، وإذا احتمل كل واحد منهما -: فقد اختار أبو المعالى أنه مُجمل؛ خلافًا لما صار إليه معظم المعمِّمين.

وأما الجَمْعُ الذى إنما فارق لَفْظُه وَاحِدَهُ بنقصان الهاء؛ كالتمر والتمرة: فالمعممون مختلفون فى عمومه، ورأى أبو المَعَالِي: أن التمر أدل على استغراق الجنس من التمور، وأن التمر يسترسل على الجنس لا بصيغة [لفظية، والتمور يتخيل فيه الواحد، ثم الاستغراق بعده بصيغة][1] الجمع، وفى صيغة الجمع خلاف قد تقدم. وذكر [١٨٣/ب] أبو المعالى اللفظة الموضوعة لأمور مختلفة؛ كالعَيْنِ؛ وقيل عن بعض المعمِّمين: إنهم يحملونه على جميع معانيه، ولم يفرقوا بين أن يكون جميع محامله حقيقة، أو البعض حقيقة والبعض مجازًا، ونسب هذا المذهب إلى الشافعى، رضى الله عنه. واختار أبو المعالى: أن ترك الاستفصال فى حكايات الأحوال لا يقتضى عُمُومًا فى المقال؛ خلافًا للشافعى؛ وذلك كقوله ﷺ: «أَمْسِكْ أَرْبَعا، وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ» [2]. وذكر أبو المَعَالى: أن

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) أخرجه الشافعى فى الأم (٥/٥٣) كتاب النكاح - باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربعة نسوة. وأحمد (١٣/٢) والترمذى (٤٣٥/٣) كتاب النكاح - باب ما جاء فى الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة حديث (١١٢٨) وابن ماجه (٦٢٨/١) كتاب النكاح- باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة حديث (١٩٥٣) وابن حبان (١٢٧٧ موارد) وأبو يعلى (٣٢٥/٩) رقم (٥٤٣٧) والدارقطنى (٢٦٩/٣) كتاب النكاح - باب المهر حديث (٩٥) والحاكم (١٩٣/٢) كتاب النكاح، والبيهقى (١٨١/٧) كتاب النكاح - باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة. من طريق معمر عن الزهرى عن سالم عن أبيه قال الترمذى: هكذا رواه معمر عن الزهرى عن سالم عن أبيه قال: وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: هذا حديث غير محفوظ والصحيح ما روى شعيب بن أبى حمزة وغيره عن الزهرى وقال: حدثت عن محمد بن سويد الثقفى أن غيلان بن سلمة أسلم وعنده عشر نسوة قال محمد: وإنما حديث الزهرى عن سالم عن أبيه أن رجلاً من ثقيف طلق نساءه فقال له عمر: لتراجعن نساءك أو لأرجمن قبرك كما رجم قبر أبى رغال ا.هـ. وقال الحافظ فى التلخيص (١٦٨/٣): وحكم مسلم فى التمييز على معمر بالوهم فيه، وقال ابن أبى حاتم عن أبيه وأبى زرعة: المرسل أصح، وحكى الحاكم عن مسلم أن هذا الحديث مما وهم فيه معمر بالبصرة قال: فإن رواه عنه ثقة خارج البصرة حكمنا له بصحته، وقد أخذ ابن حبان والحاكم والبيهقى بظاهر هذا الحكم فأخرجوه من طرق عن معمر من حديث أهل الكوفة وأهل خراسان وأهل اليمامة عنه قلت -: أى الحافظ - ولا يفيد ذلك=

أبا حنيفة ذَهَبَ إلى تعميم قوله:«قَضَى الرَّسُولُ ﷺ بكَذَا»؛ فعمَّمَ القضاء فى غير المحل المنقول. هذا جملة المذاهب فى مسائل العموم، وقد تكفل بنقلها هذا الرجل، وهو المازرى، رحمه الله واختار الغزالى: أن للعموم صيغة.

قال الأبيارى: إذا قلنا بالعموم، فقد اختلف المعممون فى دلالة العموم؛ هل هى قطعية أو ظنية؟: فذهب الشافعى - رضى الله عنه - والمعتزلة: إلى أنها قطعية، وذهب أكثر الفقهاء: إلى أن دلالتها ظنية.

=شيئًا، فإن هؤلاء كلهم إنما سمعوا منه بالبصرة، وإن كانوا من غير أهلها، وعلى تقدير تسليم أنهم سمعوا منه بغيرها، فحديثه الذى حدث به فى غير بلده مضطرب؛ لأنه كان يحدث فى بلده من كتبه على الصحة، وأما إذ رحل فحدث من حفظه بأشياء وهم فيها، اتفق على ذلك أهل العلم به كابن المدينى والبخارى وأبى حاتم ويعقوب بن شيبة وغيرهم، وقد قال الأثرم عن أحمد: هذا الحديث ليس بصحيح، والعمل عليه، وأعله بتفرد معمر بوصله وتحديثه به فى غير بلده هكذا، وقال ابن عبد البر: طرقه كلها معلولة، وقد أطال الدارقطنى فى العلل تخريج طرقه، ورواه ابن عيينة ومالك عن الزهرى مرسلا، وكذا رواه عبد الرزاق عن معمر، وقد وافق معمرًا على وصله بحر بن كثير السقا عن الزهرى، لكن بحر ضعيف، وكذا وصله يحيى بن سلام عن مالك، ويحيى ضعيف. (فائدة) قال النسائى: أنا أبو بريد عمرو بن يزيد الجرمى، أنا سيف بن عبد الله عن سرار بن مجشر، عن أيوب عن نافع وسالم عن ابن عمر: أن غيلان بن سلمة الثقفى أسلم وعنده عشر نسوة... الحديث وفيه فأسلم وأسلمن معه، وفيه: فلما كان زمن عمر طلقهن، فقال له عمر: راجعهن، ورجال إسناده ثقات، ومن هذا الوجه أخرجه الدارقطنى، واستدل به ابن القطان على صحة حديث معمر، قال ابن القطان: وإنما اتجهت تخطئتهم حديث معمر؛ لأن أصحاب الزهرى اختلفوا عليه، فقال مالك وجماعة عنه: بلغنى... فذكره، وقال يونس عنه: عن عثمان بن محمد بن أبى سويد، وقيل: عن يونس عنه بلغنى عن عثمان بن أبى سويد، وقال شعيب عنه عن محمد بن أبى سويد، ومنهم من رواه عن الزهرى قال: أسلم غيلان فلم يذكر واسطة، قال: فاستبعدوا أن يكون عند الزهرى عن سالم عن ابن عمر، مرفوعًا، ثم يحدث به على تلك الوجوه الواهية، وهذا عندى غير مستبعد، والله أعلم. قلت: ومما يقوى نظر ابن القطان أن الإمام أحمد أخرجه فى مسنده عن ابن علية ومحمد بن جعفر جميعًا عن عمر بالحديثين معًا، حديثه المرفوع، وحديثه الموقوف على عمر، ولفظه: أن ابن سلمة الثقفى أسلم وتحته عشر نسوة، فقال له النبى ﷺ: اختر منهن أربعًا، فلما كان فى عهد عمر طلق نساءه، وقسم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر فقال: إنى لأظن الشيطان مما يسترق من السمع سمع بموتك، فقذفه فى نفسك، وأعلمك أنك لا تمكث إلا قليلا، وايم الله لتراجعن نساءك، ولترجعن مالك، أو لأورثهن منك، ولآمرن بقبرك فيرجم كما رجم قبر أبى رغال، قلت: والموقوف على عمر هو الذى حكم البخارى بصحته، عن الزهرى عن سالم عن أبيه، بخلاف أول القصة، والله أعلم.

قال صاحب «المعتمد» [(١)]: اختلف الناس في أنه هل للعموم صيغة أم لا؟ [(٢)] فقال بعض المرجئة: إنه ليس في اللغة لفظ موضوع للاستغراق وحده، بل ما وضع للاستغراق هو موضوع لما دونه من الجموع، وزعموا أن قولنا: «كل» و «جميع» - حقيقة في كل جمع دون الاستغراق؛ وكذلك قالوا في لفظ «مَنْ» في المجازاة أو الاستفهام.

وحكى عن بعض المرجئة: أنه قال: ليس في اللغة لفظ للعموم، وإنما يكون اللفظ عامًّا بالقْصِد، وزعموا: أن الألفاظ التي يقول خصومهم: «إنها عامة» - هي مجاز في الاستغراق، حقيقة في الخصوص. ويشبه أن يكون قد جعلوا لفظ «مَنْ» حقيقة في الواحد، مجازًا في الكل، وأَنْ يكونوا جعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة في جَمْعٍ غَيْرِ مستغِرق؛ لأنه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الجمع المعرف بالألف واللام؛ [كقولنا: «المسلمون»] حقيقة في الواحد مجازا في الجمع، ولفظ «كل» و «جميع» مِنْ ذلك أبعد. [و] الذي ذهب شيوخنا المتكلمون والفقهاء: أن في [١٨٤/أ] اللَّفْظِ ألفاظا وضعت للاستغراق فقط، وهي حقيقة فيه، ومجاز في غيره.

---

(١) ينظر: المعتمد (١/١٩٤،١٩٥).

(٢) وبيانًا لموضع الخلاف نذكر الصيغ مجملة وهي بالتتبع أنواع خمسة: الأول: ألفاظ الجموع المعرفة بأل، أو الإضافة كالرجال، والمشركين، وعلماء مصر، إذا لم يقصد بها تعريف المعهود، كقولهم: أقبل الرجال أي: المعهودون المنتظرون، والنكرة كقولهم: رجال ومشركون..

الثاني: أسماء الشرط، والاستفهام، والموصولات، كما في قوله عليه السلام: «مَنْ أحيا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَه»، «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَى تُوديه» وما في معناها كمتى وأين، للمكان، والزمان «مَتَى جِئْتَنِي أَكْرَمْتُكَ»، «وَأينما كُنْتَ أَتَيْتُكَ»..

الثالث: النكرة الواقعة في سياق النفي، سواء كان النفي صريحا نحو: «لا رجل»، أو ضمنيًّا بأن وقعت في الشرط المثبت يمينًا أي الذي وقع في اليمين؛ لأن مضمون الشرط حينئذ الحمل على المنع والنهي، وهما بمنزلة النفي، فمثلا إذا قال:«إن دخلت دارًا فأنت طالق» فالمحلوف عليه هو نفي دخول الدار؛ لأنه المطلوب من الحلف، وبهذا الاعتبار كانت «دار» نكرة في سياق النفي، فالمقصود من هذا الشرط حمل المرأة على عدم دخول أي دار، يعني أنه قصد بالشرط منعها، فكان ذلك نفيًا..

الرابع: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام لا للتعريف، كقوله تعالى:﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾، وقوله:﴿وَالْسَّارِقُ وَالْسَّارِقَةُ﴾ وأمّا الاسم المفرد النكرة، كمشرك وسارق، فلا يتناول إلا واحدًا..

الخامس: الألفاظ المؤكّدة ككل، وجميع، وأجمعون، وأكتعون. تلك هي الصيغ التي كانت محل الخلاف بينهم. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن في العام.

وقال أبو الوليد الباجي: ذهب عامة الفقهاء ومالكٌ: إلَى أن تلك الألفاظ التى ذكرناها للعموم؛ وهو قول جمهور أصحابنا.

وقال القاضى أبو بكر، والقاضى أبو جعفر: ليس للعموم صيغة، ونقل المُصَنِّفُ عن الشيخ أبى بكر بن فورك القَوْلَ بالعموم؛ وهو غلط؛ فإنا نقلنا عن الشيخ أبى بكر إنكاره، ونقلنا عبارته بعينها فى صدر هذا الفصل.

ونقل ابن بَرْهَانَ خلاف المرجئة فى المسألة، ثم قال: وظن ظَانُّونَ أن الشيخ أبا الحسن الأشعرى من القائلين بالإرجاء، وحاشاه؛ فليس ذلك مذهبه.

واختار ابن بَرْهَانَ: أن للعموم صيغةً؛ وهى الصيغ المذكورة.

وقال صاحب «الإحكام» (١): اختلف العلماء فى أن معنى العموم هل له صيغة موضوعة له خاصة تدل عليه أم لا ؟: فذهب المرجئة: إلى أنه ليس فى لغة العرب صيغة له.

وذهب الشافعى والمعتزلة، وكثير من الفقهاء، إلى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة فى العموم، ومجاز فيما عداه (٢).

ومنهم من خالفه فى الجمع المنكّر والمعرَّف واسم الجنس، إذا دخله الألف واللام؛ وهو مذهب أبى هاشم.

وذهب أرباب الخصوص: إلى أن هذه الصيغ حقيقة فى الخصوص، مجاز فيما عداه.

---

(١) ينظر: الإحكام (١٨٦١/١).

(٢) وهو رأى الجمهور، وهو أن هذه الصيغ فى الجملة حقيقة فى العموم مجاز فيما عداه. وفى التفصيل وقع الخلاف بينهم فى ثلاث مسائل: الأولى: الفرق بين المعرّف والمنكر، فقال الجبائى: الجمع المنكر كالمعرف فى دلالة كل منهما على استغراق الأفراد، فلا فرق بين قولنا: «اضربوا الرجال» «واضربوا رجالا»، و «اقتلوا المشركين» و «اقتلوا مشركين». وقال قوم بالفرق بينهما، من ناحية الدلالة على الاستغراق، فالمنكر لا يدل عليه، وإنما يدل على جمع غير معين ولا مقدر، والمعرف يدل عليه، فالفرق ثابت فى نحو الأمثلة المتقدمة.

الثانية: اختلفوا فى الجمع المعرف بالألف واللام، كالسارقين، والمشركين والفقراء، والمساكين، فقال قوم: هو للاستغراق إلا أن يقوم دليل على العهد. وقال قوم: هو لأقل الجمع، ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل.

الثالثة: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، كقولهم: «الدينار خير من الدرهم»، فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك فى تعريف المعهود.» وقال قوم: هو للاستغراق. وقال قوم: يصلح للواحد، والجنس، ولبعض الجنس.

ونقل عن الأشعرى قولان:

أحدهما: الاشتراك بين العموم والخصوص(١). والآخر: الوقف.

ووافقه على الوقف: القاضى أبو بكر، وعلى كل واحد من القولين جماعة من الأصوليين. ومن الواقفية: من فصل بين الأخبار والوعد والوعيد، والأمر والنهى؛ فقال بالوقف فى الأخبار والوعد والوعيد، دون الأمر والنهى. والمختار: إنما هو صحة الاحتجاج به فى الخصوص؛ لكونه مرادا من لفظ أريد به العموم أو الخصوص، والوقف فيما وراء ذلك.

وقال ابن الحاجب: ذهب الشافعى والمحققون: إلى أن للعموم صيغة موضوعة له.

وقال قوم: لا صيغة [١٨٤/ب] له.

وقال أرباب الخصوص: وضعت له مجازا، وهى حقيقية فى الخصوص(٢).

---

(١) حجة القائلين بالاشتراك: قالوا: هذه الصيغ تارة للعموم، وتارة للخصوص، والأصل فى الإطلاق أن يكون على سبيل الحقيقة، وحقيقة الخصوص تغاير حقيقة العموم، فكان المتحد، الدال عليهما حقيقة مشتركا، كلفظ العين والقرء ونحوهما، وأيضا فإن هذه الصيغ يحسن عند إطلاقها الاستفهام من مطلقها، أنك أردت البعض أو الكل، وحسن الاستفهام عن كل واحد منهما دليل الاشتراك؛ لأنه لو كان حقيقة فى أحد الأمرين دون الآخر، لما حسن الاستفهام عن جهة الحقيقة. مناقشة: قالوا لهم فى الوجه الأول: قولكم: الأصل فى الإطلاق الحقيقة، إما أن يكون على صفة الاشتراك، أو على غير صفة الأشتراك، فإن كان الأول منعناه، وإن كان الثانى سلمناه، وذلك لأنه إذا كان مشتركا، افتقر فى فهم كل واحد من مدلولاته إلى قرينة تعينه، ضرورة تساوى نسبة اللفظ فيه إلى الكل، والقرينة قد تظهر، وقد تخفى، وذلك يفضى إلى الإخلال بمقصود الوضع، وهو التفاهم، وهذا بخلاف ما إذا كان اللفظ حقيقة فى مدلول واحد، فإنه يحمل عليه عند إطلاقه من غير افتقار إلى قرينة، وإذ قد ثبت بالدليل أنها حقيقة فى العموم، فتكون مجازا فى الخصوص، والمجاز أولى من الاشتراك، وقالوا لهم فى الثانى: حسن الاستفهام لا يدل على كون اللفظ مشتركا فإنه يحسن الاستفهام مع كون اللفظ متحد المدلول، كما لو قال القائل: «خاصمت السلطان» فيقال: «أخاصمته»؟ ومع كون اللفظ حقيقة فى شىء، ومجازا فى غيره، كما فى قول القائل: «صدمت جبلا» و «رأيت بحرا»، و «لقيت حمارا»، فإنه يحسن استفهامه هل أردت بذلك المدلولات الحقيقية أو المجازية، من الرجل العظيم، والكريم، والبليد، وذلك لفائدة، هى زيادة الأمن من المجازية فى الكلام، أو زيادة غلبة الظن، وتأكده بما هو الظاهر من اللفظ، أو للمبالغة فى دفع المعارض، وبهذا لاينهض الدليل حجة. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

(٢) استدل القائلون بالخصوص بأدلة: الدليل الأول: قالوا الخصوص متيقن، لأن الصيغة إن كانت=

.. ..

=موضوعة فمراد، وإن كانت للعموم فداخل فى المراد منها، وعلى التقديرين يلزم ثبوته، بخلاف العموم فإنه مشكوك فيه، إذ ربما كانت الصيغة للخصوص، فيكون العموم غير مراد، وغير داخل فيها فلا يثبت، وإذا كان الأمر على ما وصفنا، فجعل الصيغة حقيقة فى الخصوص المتيقن أولى من جعلها حقيقة فى العموم المشكوك فيه. مناقشة الدليل: أولا: ذهب الإمام الغزالى وسيف الدين الآمدى: إلى أن كون هذا القدر متيقنا لا يدل على كونه مجازا فى الزيادة - إذ من المعلوم أن الخلاف فى أنه لو أريد به الزيادة لكان حقيقة أو مجازا؛ ألا ترى أن الثلاثة متيقنة من لفظ العشرة، ولا يوجب كونه مجازا فيما عداه، وكون ارتفاع الحرج معلوما من صيغة الأمر، لا يوجب كونه مجازا فى الوجوب والندب، وكون الفعلة الواحدة متيقنة فى الأمر، لا يوجب كونه مجازا فى التكرار، إلى غير ذلك. ثم قال الغزالى بعد ما تقدم:على أن هذا متناقض؛ لأن قولهم: إن الثلاثة هو المفهوم فقط، يناقض قولهم: الباقى مشكوك فيه؛ لأنه إن كان هو المفهوم فقط، فالباقى غير داخل قطعا، وإن كانوا شاكين فى الباقى، فقد شكوا فى نفس المسألة، فإن الخلاف فى الباقى، و خطئوا فى قولهم: إن الثلاثة مفهومه فقط.

ثانيا: فى هذا الدليل إثبات اللغة بالترجيح، وهو أمر عقلى، واللغة لا تثبت بالعقل، بل بالنقل كما هو معروف مقرر، وعلى تسليم أن اللغة تثبت بالترجيح فأرجحية العموم ظاهرة للاحتياط، فمثلا إذا قيل: «أكرم العالم ولا تكرم الجاهل» لا يخرج من العهدة بيقين، إلا إذا أكرم كل عالم، وكف عن إكرام كل جاهل. وأجيب على هذا التسليم بأمرين، على كل منهما رد:

الأول: أن العموم أحوط فى الإيجاب والتحريم، لا فى الإباحة، فإذا قيل: «أبحث لك عن الطعام» فالأحوط الاقتصار على طعام واحد؛ لئلا يقع فى المحظور، وحيث كان الاحتياط مما يختلف بالإيجاب والإباحة فلا يصلح حجة للفريقين. وردّ هذا القول بأن مقصود المجيب نقض الدليل، بأن المتيقن لا يفيدهم، فإنه معارض بالأحوطية، ولو فى بعض الموارد...

الأمر الثانى: أن هذا الجواب يؤدى إلى إثبات اللغة بالترجيح، وهو عقلى، واللغة لا تثبت بالعقل، بل بالنقل، فما فررتم منه وقعتم فيه. ورد بأن الغرض من الجواب هدم دليل الخصم، ولو بما تمسك به من الباطل، أما مدعاه فقد أقام عليه الدليل، وأحسن الأجوبة عن هذا الدليل أن يقال: إن الحمل على المتيقن واجب عند عدم قيام الأدلة الناهضة على العموم، أما عند قيامها فإن هذا الحمل لا يتأتى. الدليل الثانى: قالوا: العموم لا يستفاد إلا من مركب، حتى المحلى باللام، فإنه مركب منها ومن مدخولها، والمركبات ليست موضوعة، اكتفاء بوضع المفردات، ومن المعلوم أنه لم توضع المفردات للعموم فتعين لذلك أنها موضوعة للخصوص. توضيح ذلك: أن لفظ الإنسان فى قوله تعالى: ﴿إن الإنسان لفى خسر﴾ «أل» فيه موضوعة للتعريف، ولفظ إنسان موضوع لفرد شائع، وليس واحد منهما موضوعا للعموم، والعموم حصل بالتركيب، والمركب منهما غير موضوع، فليس ثمة لفظ وضع للعموم، الجواب: رد الدليل فى «المسلم» و«التحرير» بأنه على تسليم مقدماته لا يثبت المدعى؛ حيث إنه يفيد أن العموم متوقف على التركيب، لأن الدال عليه هو المركب، وهذا مما لا خلاف فيه، فالدال على العموم هو المفرد بشرط التركيب، ولا يرد أن=

.. ..

=المفرد موضوع للخصوص، فكيف يفيد العموم؟ لأنه لا يبعد أن يكون المفرد وضع للخصوص حال تنكيره، وللعموم حال تعريفه، بأن يقول الواضع: وضعت النكرة للفرد المنتشر، فإذا عرفت فقد وضعتها لكل فرد دفعة، بل هذا هو الظاهر لتبادر العمومم منها حال التعريف، وهو أمارة الوضع، ومن هنا اشتبه على بعضهم أنها من المشترك اللفظى، لتعدد الوضع، لكن إذا نظرنا إلى أن الموضوع مختلف بالاعتبار، حكمنا بعدم الاشتراك؛ وذلك لأن المشترك ما تعدد وضعه مع اتحاد الموضوع ذاتا واعتبارا، مثل القرء والعين وغيرهما. الدليل االثالث: قالوا: أكثر استعمال هذه الصيغ فى الخصوص دون العموم، حتى اشتهر «ما من عام إلا وقد خص منه البعض»، حتى هذا فإنه مخصوص بنحو قوله تعالى: ﴿وا لله بكل شيء عليم﴾ وإذا كان الأمر كذلك، كان العموم مغلوبا والخصوص غالبا؛ وجعل المغلوب هو المجاز أولى ومنه يقال: جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفة، «وأنفقت دراهمى»، «وصرمت نخيلى»، ونحو ذلك، ولا يكون كاذبا إذا كان الحاصل من كل هذا هو الأكثر والغالب. الجواب: ما ذكر فى الدليل لا دلالة فيه على كون هذه الصيغ حقيقة فى الخصوص، ومجازا فى العموم، يدلنا على ذلك أن استعمال لفظ «الغائط والعذرة» غالب فى الخارج المستقذر من الإنسان، مع أنه مجاز فيه، وحقيقة فى الموضع المطمئن من الأرض وفناء الدار، وأيضا فإن احتياج خروج البعض عنها إلى الدليل المخصص ظاهر فى أنه للعموم دون الخصوص، إذ الحقائق لا تحتاج إلى دليل. وأظهرية كونها للأغلب إنما يكون دليلا على كونها حقيقة فيه، إذا لم تكن محتاجة إلى الدليل على كونها لذلك الأغلب، لكنها محتاجة إليه فلا تكون حقيقة فيه، على أن الأقل قد يلزم للدليل الموجب له، وههنا دل الدليل على العموم. الدليل الرابع: قالوا: إذا قال السيد لعبده: «أكرم الرجال»؛ و «من دخل دارى فأعطه درهما»، و«متى جاءك فقير فتصدق عليه»، و «متى جاء زيد فأكرمه»، «وأين كان وحيث حل»، فإنه لا يحسن الاستفسار عن إرادة البعض، ويحسن عما وراء ذلك، فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه أولى، مما يحسن فيه الاستفسار. الجواب: قالوا: حسن الاستفهام عن إرادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة فى العموم، يدلنا على ذلك أنه لو قال القائل: «دخل الملك البلد»، و «لقيت بحرا»، و «ناطحت جبلا» و «رأيت حمارا»، فإنه يحسن استفهامه هل أردت بالملك نفسه أو عساكره؟ وهل أردت بالبحر البحر الحقيقى أو رجلا كريما؟ وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه، لا يوجب كون الصيغة حقيقة فيه دون الزيادة، بدليل الثلاثة من العشرة، على أنا نقول لهم: ماذا تقولون لو أن العبد ترك إعطاء البعض الداخل؟ أليس يستحق اللوم والتأديب فى نظركم؟ ولو أنه أعطى كل داخل، ألستم تقولون: ليس للسيد أن يعترض عليه؟ وما هذا وذاك إلا دليل أنها للعموم. الدليل الخامس: قالوا: لو كان قول القائل: «رأيت الرجال» للعموم لكان كاذبا، بتقدير إرادة الخصوص، كما لو قال: رأيت عشرين، ولم ير إلا عشرة، بخلاف ما إذا كانت للخصوص، وأريد به العموم. الجواب: منع استلزام كون اللفظ حقيقة فى العموم الكذب على تقدير إرادة البعض؛ لأن محل ذلك ما إذا لم يكن لفظه صالحا لإرادة البعض تجوزا، ولهذا لو قال: «رأيت أسدا أو حمارا أو بحرا»، وكان قد رأى إنسانا شجاعًا=

.. ..

=أو بليدًا أو كريما، لم يكن كاذبا، وإن كان لفظه حقيقة فى غيره، وهذا بخلاف ما إذا قال «رأيت عشرين رجلا»، ولم يكن رأى إلا عشرة؛ لأن لفظ العشرين مما لا يصح استعماله فى العشرة تجوزا. الدليل السادس: قالوا: لو كانت تلك الصيغ موضوعة للعموم، لما أفاد تأكيدها فائدة زائدة على ما أفادته الصيغة، وكان تأكيدها عبثا، ولكان الاستثناء منها نقضا، وكلاهما باطل، فبطل ما أدى إليه، وهو الوضع للعموم، وثبت أنها موضوعة للخصوص. الجواب: منع بطلان اللازم؛ لأن التأكيد يفيد فائدة جديدة، هى إبعاد الكلام عن إرادة المجاز من المتكلم، وإرادة الخصوص، كيف وأن يلزم على ما ذكروه عدم صحة تأكيد الخاص بقوله: «جاء زيد عينه نفسه»، وتأكيد عقود الأعداد، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾، وما هو الجواب ههنا عن التأكيد يكون جوابا فى العموم. أما قولهم: وكان الاستثناء منها نقضا، يلزم عليه الاستثناء من الأعداد المقيدة كقوله: «له على عشرة إلا خمسة»، فإنه صحيح بالاتفاق، مع أن لفظ العشرة صريح فيها، وقد ورد الاستثناء من العدد فى القرآن: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا﴾، وجوابه فى الأعداد هو الجواب هنا. تلك هى أدلة القوم، أو شبههم إن أردنا التعبير عنها تعبيرا يتفق وما فيها من وهن وضعف، وأنها لا تعتمد على نظر سليم، ومقدمات مقبولة، بل هى فى الحق شبه أرادوا من ورائها الانتصار لمذهبهم، مهما كان، أو التعمية على مخالفيهم، ولقد تعرض لهم ابن حزم فى أحكامه بما هو معروف عنه من الشدة فى النقد، والمبالغة فى التجريح، فذكر طائفة كبيرة من شبههم لم نكن بحاجة إلى التعرض لها، لولا أن وجدنا فيها: ما قد يؤدى إغفاله إلى التشويش على من رآه. فمن هذه الشبه: أنهم تمسكوا بآيات الوعيد، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾. قالوا وهى غير محمولة على عمومها، فثبت أنها موضوعة للخصوص. والجواب: أنه لولا النصوص الواردة بقبول التوبة، وبغفران السيئات باجتناب الكبائر، لوجب حمل آيات الوعيد على ظاهرها وعمومها، ولكن هذه الآيات أريد بها الخصوص، بدليل خطاب آخر، والقائلون بالعموم لم ينكروا تخصيصه بدليل، وإنما أنكروا حمل الصيغ على الخصوص بلا دليل يدل على ذلك. ومثل هذه الشبهة وجوابها قولهم: قال تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وقال: ﴿ما تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلاَّ جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾، وقال: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وقال: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾، ومعلوم أن الريح لم تدمر كل شىء فى العالم، وأن الله سبحانه وتعالى غير مخلوق، وأن القائل بعض الناس، والجامعون لهم بعض الناس لا كلهم. والجواب: أن هذا كله لا حجة لهم فيه: أما قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ فإنه الله تعالى - لم يقل ذلك وأمسك، بل قال: ﴿تدمر كل شىء بأمر ربها﴾، فصح بالنص عموم هذا اللفظ؛ لأنه تعالى قال: دمرت كل شىء على العموم من الأشياء، التى أمرها الله بتدميرها. وأما قوله تعالى: ﴿مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَت عَلَيْهِ إِلاَّ جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾، فالذى فيه أنه تعالى أخبر أنها دمرت كل شىء أتت عليه، لا كل شىء لم تأت عليه، فلا حجة فيه. وأما قوله تعالى: ﴿خلق كل شىء﴾، وقوله: ﴿الذين قال لهم الناس﴾.... الآية ليس لهم فيها حجة، إلا حين ننكر ورود دليل يخرج بعض الألفاظ عن=

.. ..

=موضوعها فى اللغة، لكنا نجيز ذلك، وقد قام البرهان الضرورى على أن المراد بخلقه تعالى كل شىء ما دونه عز وجل على العموم، وهذا مفهوم من نص الآية؛ لأنه لما كان تعالى هو الذى خلق كل شىء، ومن المحال أن يحدث أحد نفسه لضرورة البراهين التى قامت على ذلك، صح أن اللفظ لم يأت قط لعموم الله تعالى فيما ذكر أنه خلقه، وكذلك لما كان المخبرون لهؤلاء بأن الناس قد جمعوا لهم ناسا غير الناس الجامعين، وكان الناس الجامعون لهم غير الناس المخبرين لهم، وكانت الطائفتان معا غير المجموع لها، علمنا أن اللفظ لم يقصد به إلا ما قام فى العقل، وإنما ننكر دعوى إخراج الألفاظ عن مفهومها بلا دليل. ومنها: أنهم سألوا فقالوا: إن كان قولكم بالعموم والظاهر حقا، فما قولكم فيمن سمع آية قطع السرقة، وآية جلد الزناة، وآية تحريم المرضعات لنا والمرضعات معنا، ولم يسمع أحاديث التخصيص لكل ذلك، ولا آية التخصيص للإماء، أتأمرونه بقطع من سرق فلسا من ذهب؟ وبجلد الأمة والعبد مائة إذا زنيا؟ وتحرمون من أرضعت رضعة؟ وتقولون: إنه مأمور من عند الله بذلك؟ فإن أمرتموه بذلك، لزمكم القول بأنه مأمور بما لم يؤمر به، والقول بأنه مأمور بالباطل، وإن أمرتموه بألا ينفذ شيئا من ذلك حتى يطلب الدليل، فقد تركتم القول بالعموم والظاهر. والجواب: أن الرسول – عليه السلام – قد بين المراد من كل ذلك، وكلامه – عليه السلام – وكلام ربه سواء، فى أنه كله وحى لازمة طاعته، فالآيات التى ذكروا، والأحاديث المبينة لها، مضموم كل ذلك بعضه إلى بعض، غير مفصول منه شىء عن آخر، بل كله كآية واحدة، أو كلمة واحدة، ولا يجوز لأحد أن يأخذ ببعض النص الوارد دون بعض، وهذه النصوص وإن فرقت فى التلاوة، فالتلاوة غير الحكم، ولم يفرق فى الحكم قط، بل بين النبى ﷺ ذلك، فلا فرق بين قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ مع قوله – عليه السلام –: «لا قطع فى أقل من ربع دينار»، وبين قوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما﴾، وقول القائل: «لا إله إلا الله»، فلا يجوز أن يفصل شىء من ذلك فى الحكم عن بيانه، كما لا يحل لأحد أن يأخذ القائل «لا إله إلا الله» ببعض كلامه دون بعض، فيقضى عليه بقوله:«لا إله بالكفر»، والناس بالنسبة إلى هذه الآيات فريقان: فريق من لم يتفقه فى دين الله، وفريق من تفقه فى الدين، ولا ثالث لهما، فالذى لم يتفقه ليس من الذين خاطبهم الله تعالى بقوله: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾، ولا من الذين خوطبوا بالفتيا، والحكم فى تحريم المرضعات، ولا من المأمورين بجلد الزناة، وإنما أمر بذلك الفقهاء، والحكام العالمين باللغة والفقه، بلا خلاف من أحد من المسلمين فى ذلك، وقد بين الله تعالى ذلك بقوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِينفِروا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُم طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾. فصح بالنص أنه ليس كل أحد مأمورا بالتفقه، وأن المأمورين بتنفيذ الأحكام والفتيا فى الدين الفقهاء، الذين قد سمعوا النصوص كلها، وعرفوا الإجماع والاختلاف، وحينئذ يلزمه تنفيذ ما سمع على عمومه وظاهره، ما لم يأت نص بنسخ أو تخصيص، فبطل ما قالوا.. هكذا أجاب ابن حزم عن ذلك السؤال الذى سألوا، وهو مع اختصارنا له – يبدو أنه أطال الكلام فى الجواب عنه، من غير حاجة، وكان=

وقال الأشعرى تارة: إنها مشتركة، وتارة: بالوقف، وقال القاضى: بالوقف له[١] على معنى: لا نعلم أنه وضع له أم لا، أو على أنه وضع إلا أننا لا نعلم أمشترك هو أم ظاهر؟ وقال بالوقف فى الأخبار لا الأمر والنهى[٢]. والمنقول عن أحمد - رضى الله

=حسبه فيه ما قاله فى آخره، من أن الناس فريقان إلخ؛ لأن السائل لم ينكر فى سؤاله جواز تخصيص القرآن بالسنة، حتى يتعرض لبيان ذلك، وإنما سأل عن موقف المعمم حين يسمع الآية، ولم يسمع مخصصها ولعله أراد التمهيد للجواب، فقال ما قال، وإن كان الخصم لا ينازع فيه. ومنها: أنهم قالوا: قد اتفقنا على وجوب استعمال الخطاب على بعض ما اقتضاه، واختلفنا فى سائره، فلا يلزمنا إلا ما اتفقنا عليه. وهذا الشبهة فاسدة من وجهين: أما أولا: فلأنه مما لا شك فيه أنه متى قام الدليل على شىء وجب المصير إليه، وإن اختلف الناس فيه. وأما ثانيا: فلأن هذا القول يؤدى إلى تناقضهم؛ لأنه كان يلزمهم على ذلك ألا يقتلوا مشركا، إلا مشركا اتفق على قتله، وهم لا يفعلون؛ لأن قائل هذا إن كان مالكيا فقد ناقض؛ لأنه يقتل المرأة ولم يتفق على قتلها، ويقتل ولد المرتد الحادث له الردة إذا بلغ ولم يسلم ولم يتفق على قتله، وإن كان شافعيا فكذلك أيضا، ويقتل زائدا على ما ذكرنا، من خرج من اليهودية إلى النصرانية، ومن النصرانية إلى اليهودية إلا أن يسلم، وإن كان حنفيا فهم يقتلون المسلم المختلف فى قتله إذا قتل معاهدا، فظهر من هذا أنهم أفسدوا دليلهم بمذهبهم. وجملة القول: أن تلك الشبه التى نقلناها عنهم، وهذه الأجوبة التى أجابوهم بها، وغيرها وغيرها مما لم نرد أن نجعل له مكانا بين هذه الورقات، تعطينا صورة واضحة عن مبلغ الضعف الذى يحيط بهذا الرأى، وأنه مذهب لا يجامع الحق فى كثير أو قليل، خصوصا وإن ما تمسك به المعممون قوى، ناهض فى الحجة، لا يعتوره ضعف، ولا يظهر فيه لين - كما ستعلمه عن قريب. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

(١) فى «ب»: بالوقف له ما على.

(٢) حجة القائلين بالوقف مطلقا: قالوا: العام مجمل فيما أريد به، لاختلاف أعداد الجمع، إذ لفظ العام يطلق على الثلاثة، والأربعة، والخمسة، وغير ذلك، مع أن كل واحد يخالف صاحبه، ألا ترى أنه يستقيم تأكيده بما يفسره، تقول: جاءنى القوم كلهم أجمعون، ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لما استقام تأكيده؛ لأنه يكون عبثا لإفادته فائدة حاصلة بدونه، ولهذا لا يصح تأكيد الخاص بمثله؛ بأن يقال: «جاءنى زيد كله أو جميعه»، وإنما يقال: «جاءنى زيد نفسه»؛ لأنه يحتمل المجاز دون البيان، فدل على أن ما هو المراد منه غير معلوم، فكان بمنزلة المجمل، فيجب الوقف. قالوا: وقد يذكر لفظ العام، ويراد به الخاص، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾، والمراد به رجل واحد، هو نعيم بن مسعود. وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾، و ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾، فعند الإطلاق يحتمل العموم والخصوص، فكان بمنزلة المشترك، فيجب الوقف حتى يظهر المراد. وأجابوا عن هذه الحجة بأن موجب اللفظ العموم، بالدلائل الدالة على ذلك، غير أننا لم ندع الأحكام لاحتماله إرادة الخصوص، ومن أجل ذلك صلح توكيده بما يقطع الاحتمال، ليصير محكما، وما مثله فى هذا إلا كمثل الخاص، فإن قوله: «جاءنى زيد» غير محكم، لاحتماله المجاز؛ بأن يكون المراد منه مجىء رسوله أو كتابه، فإذا=

عنه - القول بعموم الصيغ المذكورة.

وإذ قد أتينا على نقل أقاويل العلماء واختياراتهم، فى العموم ومسائله - فلنتكلم الآن فى شرح المتن، فنقول:

قال المصنف: «المسألة الرابعة: اختلف الناس فى صيغة «كل» و «جميع»، و«متى» و«أين» و«ما» و«من» و«أى» فى المجازاة والاستفهام»، ثم نقل ما نص عليه من المذاهب، وقال: «الكلام فى هذه المسألة مرتب على فصول»؛ فجعل الكلام فى هذه الألفاظ مسألة واحدة، وجعل الكلام فيها مرتبا على فصول أربعة:

الفصل الأول: فى أن «من» و«ما» و«متى» [و«أين»] فى الاستفهام - للعموم.

الفصل الثانى: فى أن «من» و«ما» فى المجازاة - للعموم. وذلك لأن الدليل الواحد لم ينتظمهما.

=أكد صار محكما، وانتفى احتمال المجاز، وإطلاقه على الخاص بالدليل لا ينافى كونه حقيقة فى العموم،مجازا فيما أريد به من الخصوص. أما القائلون بالوقف فى الاخبار دون الأوامر والنواهى، فقد قالوا: انعقد الإجماع على التكاليف، بأوامر عامة لجميع المكلفين، وبنواهٍ عامة لهم، فلو لم يكن الأمر والنهى للعموم لما كان التكليف عاما، أو كان تكليفا بما لا يطاق، وهو محال، وهذا بخلاف الإخبار فإنه ليس بتكليف، ولأن الخبر يجوز وروده بالمجهول، ولا بيان له أصلا كقوله تعالى: ﴿وكم أهلكنا قبلهم من قرن﴾، ﴿وقرونا بين ذلك كثيرًا﴾ بخلاف الأمر فإنه وإن ورد بالمجمل كقوله تعالي: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾، وقوله: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾، فإنه لا يخلو من بيان متقدم، أو متأخر، أو مقارن. والجواب: أن غاية ما يلزم على هذا الدليل الاستعمال فيهما للعموم، أما الوضع الذى هو محل النزاع فغير لازم منه؛ لجواز أن تكون الدلالة عليه بالقرينة، نعم يلزم مما سنذكر للمعممين الوضع، لكن مطلقا، أمرا أو نهيا أو إخبارا، على أن من الأخبار العامة ما كلفنا بمعرفتها، كقوله تعالى:﴿ الله خالق كل شىء﴾، ﴿وهو بكل شىء عليم﴾ وكذلك عمومات الوعد والوعيد، فإنا مكلفون بمعرفتها؛ ليتحقق الانزجار عن المعاصى، والانقياد إلى الطاعات، ومع التساوى فى التكليف فلا معنى للفرق. أما قولهم: إن من الأخبار ما يرد بالمجهول من غير بيان، فجوابه: أنا لا نسلم امتناع ورود الأمر بالمجهول، على أن هذا الفرق وإن دل على عدم الحاجة إلى وضع اللفظ العام بإزاء الأخبار التى لم نكلف بمعرفتها، فغير مطرد فيما كلفنا بمعرفته، واعتقاده، كما مثلنا، وهم غير قائلين بالتفصيل بين خبر وخبر. هذا أهم ما قيل ويقال بصدد الاستدلال على المذاهب المتقدمة، أما بقية الأقوال فى الوقف، فهى أقوال لم يقم عليها دليل، فضلا عن الجهل بذويها، ومن أجل ذلك أهملت فى كثير من كتب الأصول، ومن أجل ذلك أيضا لم نرد الاشتغال بتوجيهها، والنظر فيها، خصوصا وأن فيما ذهب إليه المعممون ما يغنى عن كل هذه الآراء. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

الفصل الثالث: فى أن «كل» و«جميع» - للعموم.

الفصل الرابع: فى أن النكرة فى سياق النفى - للعموم.

الفصل الخامس: فى شبه منكرى العموم.

وهذا الترتيب فيه نظر؛ وذلك لوجهين:

الأول: أن المسألة التى جعل الكلام فيها مرتبا على فصول لم يعد من صيغ العموم فيها: النكرة فى سياق النفى؛ فلا يحسن أن تكون [من] صيغ العموم من فصول هذه المسألة.

الثاني: أن الكلام فى شبه منكرى العموم يحسن أن يذكر بعد ذكر الدليل على عموم صيغ العموم.

وهذا النظر الثانى ذكرناه، وهو راجع إلى الترتيب لا غير.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن المدعى فى الفصل الأول: كون «من» و«ما» و«متى» [و«أين»] فى الاستفهام - للعموم. والدليل: أن هذه الصيغ: إما أن تكون موضوعة للعموم فقط، أو موضوعة للخصوص فقط، أو موضوعة للعموم والخصوص على سبيل الاشتراك، أو لا لواحدٍ منهما[1] [١٨٥/أ]، والثلاثة الأخيرة باطلة؛ فتعين الأول.

بيان الأول: الترديد المذكور بين النفى والإثبات، فنقول: هذه الصيغة: إما أن تكون موضوعة للعموم أو لا: فإن كانت موضوعة للعموم فقط: فهو الأول، وإن لم تكن موضوعة للعموم فقط: فإما أن تكون موضوعة للخصوص فقط أو لا: فإن كانت: فهو الثانى، وإن لم تكن موضوعة للخصوص فقط: فإما أن تكون موضوعة لكل واحد منهما على سبيل الاشتراك أو لا، فإن كانت موضوعة لهما على سبيل الاشتراك: فهو الثالث؛ وإلا فهو الرابع؛ فقد ثبت الانفصال.

بيان الثانى: هو أنا نقول: لا سبيل إلى الثانى، وهو كونها موضوعة للخصوص فقط؛ فإنها لو كانت للخصوص فقط، لما حسن الجواب بذكر الكل؛ واللازم باطل:

بيان الملازمة: ظاهر؛ وذلك لأنها لو كانت موضوعة للخصوص فقط: فإذا قال القائل: من عندك؟ كان ذلك سؤالا عن الخصوص؛ نظرا إلى أن الأصل فى الاستعمال هو الحقيقة؛ فلا يكون ذكر الكل جوابا مطابقا للسؤال جزما؛ ضرورة أن لفظ الكل

---

(١) سقط فى «ب».

يعنى أنه لا يحسن الجواب إلا بفهم السامعِ القائلَ أنْ عنده كل العقلاء؛ فإن الجواب يجب أن يكون مطابقا للسؤال، والجواب إنما وقع عن طائفة من العقلاء - فإنا نتكلم عن هذا التقدير - دون غيرهم؛ فقد ثبتت الملازمة.

وأما بيان بطلان اللازم: فظاهر؛ وذلك أنه لا نزاع فى حسن ذلك.

وأما أنه لا سبيل إلى الثالث: وذلك لأنها لو كانت مشتركة بين العموم والخصوص: فإما أن تكون مشتركة بين العموم وبين مرتبة من مراتب الخصوص بعينها؛ وهو باطل بالإجماع، أو تكون مشتركة بين العموم وبين جميع المراتب فى الخصوص؛ وهو باطل أيضا؛ وذلك لأنه لو كان كذلك، لما حسن الجواب إلا بعد السؤال والاستفهام عن جميع الأقسام والمراتب الممكنة فى الخصوص؛ وذلك لأنه إذا قال: من عندك؟ فللمسئول عنه [١٨٥/ب] أن يقول: سألتنى عن كل واحد واحد إلى آخر الأفراد؛ بحيث يفهم العموم، أو عن بعضهم؟. فإذا قال: عن بعضهم، فيقول المسئول عنه: سألتنى عن أى الأبعاض؟: سألتنى عن العرب، أو عن العجم ؟: فإذا قال: عن العرب، يقول: سألتنى عن ربيعة، أو مضر؟ وإنما حسن ذلك؛ لأنا نتكلم على تقدير أن تكون الصيغة مشتركة بين العموم وبين جميع المراتب الممكنة فى الخصوص؛ فلا يزال [1] يسأل عن جميع ذلك حتى يلوح له المسئول عنه بخصوصه، فيجيب عنه؛ واللازم باطل؛ لوجهين:

الأول: أنا نعلم قطعا حسن الجواب بدون تلك الاستفهامات؛ بل [تلك] [2] الاستفهامات قبيحة مستهجنة فى جميع اللغات.

الثانى: أنه لا عام إلا وتحته عام آخر، وإذا كان كذلك، كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية، والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال.

هذا ما ذكره المصنف، وفيه نظر؛ لأن السائل كلما سأل فإنما ينساق الجواب والسؤال إلى قرينة هى أخص من الأولى؛ وحينئذ لابد من الانتهاء إلى ما ليس بعام أصلا، وينقطع السؤال والجواب.

وأما بطلان القسم الرابع: فبالإجماع؛ وذلك لأن هذه الصيغ موضوعة: إما للعموم فقط، أو للخصوص فقط، أو لهما على سبيل الاشتراك، وأما أنها ليست موضوعة لشىء منهما فباطل بالإجماع.

---

(١) فى «ب» فلابد.

(٢) سقط فى «ب».

هذا هو شرح الدليل المذكور وتقريره، وهو قياس استثنائى مركب من منفصلة وحمليتين هى رفع ما سوى القسم المطلوب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: فَإِنْ قِيلَ: «لاَنُسَلِّمُ أَنَّها غَيْرُ مَوْضُوعَةٍ لِلْخُصُوصِ.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ كَذلكَ لَمَا حَسُنَ الْجَوَابُ بِذِكرِ الْكُلِّ».

قُلْنَا: مَتى؟! إِذَا وُجِدَتْ مَعَ اللَّفْظِ قَرِينَةٌ تَجْعَلُهُ لِلْعُمُومِ، أَوْ إِذَا لَمْ تُوجَدْ؟!:

الأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِى مُسَلَّمٌ.

بَيَانُهُ أَنَّ مِنَ الْجَائِزِ - أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الصِّيغَةُ مَوْضُوعَة لِلْخُصُوصِ؛ إلا أَنَّـهُ قَـدْ يَقْتَرِنُ بِهَا مِنَ الْقَرَائِنِ مَا يُصَيِّرُ المَجْمُوعَ لِلْعُمُومِ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ الْمُرَكَّبِ مُخَالِفًا لِحُكْمِ الْمُفْرَدِ، سَلَّمْنَا ذلِكَ؛ فَلِمَ لا يَكُونُ مُشْتَرَكًا؟!.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَوَجَبَتِ الاِسْتِفْهَامَاتُ».

قُلْنَا: لِم لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: هَذِهِ اللَّفْظَةُ لا تَنْفَكُّ عَنْ قَرِينَة دَالَّةٍ عَلَى الْمُرَادِ بِعَيْنِهِ؟! فَـلا جَرَمَ؛ لا يُحْتَاجُ إِلَى تِلْكَ الاِسْتِفْهَامَاتِ.

سَلَّمْنَا إِمْكَانَ خُلُوِّهِ عَنْ تِلْكَ الْقَرِينَةِ؛ لَكِنْ مَتَى يَقْبُحُ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ؟! إِذَا كَـانَ ذِكْرُ الْكُل مُفِيدا لِمَا هُوَ الْمَطْلُوبُ بِالسُّؤَالِ؛ عَلَى كُلِّ التَّقْدِيرات، أَوْ إِذَا لَمْ يَكُنِ؟

الأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِى مُسَلَّمٌ.

بَيَانُهُ: أَنَّ السُّؤَالَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ وَقَعَ عَنِ الْكُلِّ، أَوْ عَنِ الْبَعْضِ:

فَإِنْ وَقعَ عَنِ الْكُلِّ كَانَ ذِكْرُ الْكُلِّ هُوَ الْوَاجِبَ.

وإِنْ وَقعَ عَنِ الْبَعْضِ فَذِكْرُ الْكُلِّ يَأْتِى عَلَى ذَلِـكَ الْبَعْـضِ فَيَكُونُ ذِكْـرُ الْكُـلِّ مُفِيـدا لِحُصُولِ الْمَقْصُودِ عَلَى كُلِّ التَّقْدِيرَاتِ، وَذِكْـرُ الْبَعْـضِ لَيْـسَ كَذلـكَ فَكَـانَ ذِكْـرُ الْكُـلِّ أَوْلَى.

سَلَّمْنَا أَنَّ الاِشْتِرَاكَ يُوجبُ تِلْكَ الاِسْتِفْهَامَات؛ لَكِنْ لا نُسَلِّمُ أَنَّهَا لاَ تَحْسُنُ؛ أَلا تَرَى أَنَّهُ إِذَا قِيلَ لَهُ: مَنْ عِنْدكَ؟ حَسُنَ مِنْهُ أَنْ يَقُولَ: أَعَنِ الرِّجَالِ تَسْأَلُنِى، أَمْ عَنِ النِّسَاءِ؟ أَعَنِ الأَحْرَارِ، أَمْ عَنِ الْعَبِيدِ؟

غَايَةُ مَا فِى الْبَابِ أَنْ يُقَالَ:

الإِسْتِفْهَامُ عَنْ كُلِّ الأَقْسَامِ الْمُمْكِنَةِ غَيْرُ جَائِزٍ؛ لَكِنَّا نَقُولُ: لَيْسَ الاِسْتِدْلالُ بِقُبْحِ بَعْضِ تِلْكَ الإِسْتِفْهَامَاتِ عَلَى عَدَمِ الاشْتِرَاكِ أَوْلَى مِنَ الاِسْتِدْلالِ بِحُسْنِ بَعْضِهَا عَلَى الاِشْتِرَاكِ، وَعَلَيْكُمُ التَّرْجِيحُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكُمْ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِأَنَّ هَذِهِ الصِّيغَةَ لَوْ كَانَتْ لِلْعُمُومِ فَقَطْ لَمَا حَسُنَ الْجَوَابُ إِلا بِقَوْلِهِ: «لا» أَوْ «نَعَمْ» لأَنَّ قَوْلَهُ: «مَنْ عِنْدَكَ؟» تَقْدِيرُهُ: أَكُلُّ النَّاسِ عِنْدَكَ؟ وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ لا يُجَابُ إِلا بِـ«لا» أَوْ بِـ«نَعَمْ» فَكَذَلِكَ هَهنا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أورد على الدليل المذكور أسئلة [يجب][(١)] تحقيقها على الوضع الذى أذكره؛ فإنه اللائق بقوانين علم النظر، فنقول:

لا نسلم: أن هذه الصيغة لو كانت للخصوص فقط، لما حسن الجواب [١٨٦/أ] بذكر الكل: وسند المنع: أنه يجوز أن يقترن باللفظ الموضوع للخصوص فقط ما يدل على أن المستعمل له إنما يستعمله فى العموم، وهذا [كثير النظائر] [(٢)] فى المجازات، وإذا كان كذلك: فيحسن الجواب بذكر الكل، لا بناء على وضع اللفظ للعموم؛ بل بناء على منع القرينة من مجرد اللفظ عن القرينة؛ ولكن لم لا يحسن[(٣)] الجواب بذكر الكل؛ وقد يحسن لا بناء على الوضع، بل لأنه يحصل المقصود على كل حال؛ وذلك لأن مراده: إن كان هو العموم: فقد أجاب بما يطابقه، وإن كان المراد هو الخصوص؛ فلاندراج البعض تحت الكل وتضمنه له؛ وصار ذلك كما جاء فى الكتاب العزيز: ﴿هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ [طه: ١٨]، والسؤال كان عما بيد موسى، عليه السلام. وهذا السؤال يحسن إيراده ههنا والمصنف قد أخر إيراده عن هذا الموضع.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا يجوز أن تكون هذه الصيغة مشتركة بين العموم والخصوص؟!:

قوله: «يلزم حُسْنُ تلك الاستفهامات»:

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يكون كذلك أن لو انفك اللفظ عن قرينة حالية أو مقالية مشعرة بالمراد، ونحن لا نسلم انفكاكه عنها فى صورة.

سلمنا أن الاشتراك يوجب حسن تلك الاستفهامات؛ ولكن لا نسلم أنه لا تحسن

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: كما ينطلق.

(٣) فى «ب»: ولكن لما لم يحسن.

تلك الاستفهامات؛ ألا ترى أنه يحسن أن يقال: أتسألنى عن الرجال أو النساء؟ إذا قال: من عندك؟ وقبح بعض تلك الاستفهامات: إن أوجب عدم الاشتراك فى صورة القبح - فحسن بعض الاستفهامات يدل على الاشتراك بينه وبين صور الحسن.

قال المصنف - رحمه الله -: «[سلَّمنا] ما ذكرتم من الدليل الدال على أن هذه الصيغ للعموم؛ ولكن معنا ما يدل على أنها ليست للعموم. وبيانه: أن قول القائل: من عندك؟ لو كان للعموم لكان جوابه بـ«لا» أو[1] «نعم» واللازم باطل.

بيان[١٨٦/ب] الملازمة هو: أن كلمة «من» لو كانت للعموم، لكانت [مرادفة للفظة «كل»؛ ضرورة أن لفظة [«كُل] للعموم عندكم، وإذا كانت[2] مرادفة لها، كان قوله: من عندك؟ يرادفه: أكل الناس عندك؟ ولو قال: أكل الناس؟ كان جوابه بـ«لا» أو «نعم»؛ فيلزم أن يكون جوابه بـ «لا» أو «نعم»؛ واللازم باطل بالاتفاق؛ فالملزوم كذلك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَالْجَوَابُ قَوْلُهُ: «الصِّيغَةُ - وَإِنْ كَانَتْ حَقِيقَةً فِي الْخُصُوصِ؛ لَكِنْ لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَقْتَرِنَ بِهَا مَا يُصَيِّرُ الْمَجْمُوعَ لِلْعُمُومِ؟».

قُلْنَا: لِثَلاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّ هَذَا يَقْتَضِي أنه لَوْ لَمْ تُوجَدْ تِلْكَ الْقَرِينَة؛ ألا يَحْسُنَ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ.

وَنَحْنُ نَعْلَمُ بِالضَّرُورةِ مِنْ عَادَةِ أَهْلِ اللُّغَةِ حُسْنَ ذَلِكَ، سَوَاءٌ وُجِدَتْ قَرِينَةٌ أُخرَى، أَوْ لَمْ تُوجَدْ.

الثَّانِي: أَنَّ هَذِهِ الْقَرِينَةَ لابُدَّ وَأَنْ تَكُونَ مَعْلُومَةً لِلسَّامِعِ وَ الْمُجِيبِ مَعا؛ لأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْقَرِينَةُ طَرِيقا إِلَى الْعِلْمِ بِكَوْنِ هَذِهِ الصِّيغَةِ لِلْعُمُومِ، مَعَ أَنَّا لا نَعْرِفُ تِلْكَ الْقَرِينَةَ.

ثُمَّ تِلْكَ الْقَرِينَةُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ لَفْظا، أَوْ غَيْرَهُ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ إِذَا قِيلَ لَنَا: مَنْ عِنْدَكَ؟ حَسُنَ مِنَّا أَنْ نُجِيبَ بِذِكْرِ كُلِّ مَنْ عِنْدَنَا، وَإِنْ لَمْ نَسْمَعْ مِنَ السَّائِلِ لَفْظَة أُخْرَى.

---

(١) فى «ب»: ولم يبين جوابه قلنا.

(٢) سقط فى «ب».

وَالثَّانِي: بَاطِلٌ أَيْضًا؛ لأَنَّا لاَ نَعْقِلُ قِسْمًا آخرَ وَرَاءَ اللَّفْظِ يَدُلُّ عَلَى مَقْصُودِ الْمُتَكَلِّمِ إلاَّ الإِشَارَةَ، وَمَا يَجْرِى مَجْرَاهَا مِنْ تَحْرِيكِ الْعَيْنِ وَالرَّأْس، وَغَيْرِهِما.

وَكُلُّ ذَلِكَ مِمَّا لا يَطَّلِعُ الأَعْمَى عَلَيْه، مَعَ أنه يَحْسُنُ مِنْهُ أَنْ يُجِيبَ بِذِكْرِ الْكُلِّ.

الثَّالِثُ: أَنَّ مَنْ كَتَبَ إِلَى غَيْرِهِ؛ فَقَالَ: مَنْ عِنْدكَ؟ حَسُنَ مِنْهُ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ فِي الْكِتَبَةِ شَيْءٌ مِنَ الْقَرَائِنِ.

وَبهَذِهِ الْوُجُوهِ خَرَجَ الْجَوَابُ أَيْضا عَنْ قَوْلِهِ: إِنَّمَا لَمْ يَحْسُنْ الاسْتِفْهَامُ عَنْ جَمِيعِ الأَقْسَامِ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ لا يَنْفَكُّ عَنِ الْقَرِينَةِ الدَّالَّةِ.

وَأَيْضا: فَقَدِ انْعَقَدَ الإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ اللَّفْظَ الْمُشْتَرَكَ يَجُوزُ خُلُوهَ عَنْ جَمِيعِ الْقَرَائِنِ الْمُعَيِّنَةِ. قَوْلُهُ: «إِنَّمَا حَسُنَ الْجَوابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ؛ لأَنَّ الْمَقْصُودَ حَاصِلٌ مِنَ الْكُلِّ عَلَى كُلِّ التَّقْدِيرَاتِ».

قُلْنَا: يَلْزَمُ مِنْهُ لَوْ قَالَ: مَنْ عِنْدَك مِنَ الرِّجَال؟ أَنْ يَحْسُنَ مِنْهُ ذِكْرُ النِّسَاء مَعَ الرِّجَال؛ لأَنَّ تَخْصِيصَ الرِّجَال بالسُّؤَال عَنْهُمْ لا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لا حَاجَةَ بِهِ إِلَى السُّؤَالِ عَنِ النِّسَاء فَلَمَّا لَمْ يَحْسُنْ فِى هَذا؛ فَكَذَا فِيمَا ذَكَرْتُمُوهُ.

وَأَيْضا: فَكَمَا أَنَّهُ يُحْتَمَل أَنْ يَكُونَ غَرَضُهُ مِنَ السُّؤال ذِكْرَ الْكُلِّ؛ أَمْكَنَ أَنْ يَكُونَ غَرَضُهُ السُّؤَالَ عَنِ الْبَعْضِ مَعَ السُّكُوتِ عَنِ الْبَاقِين.

قَوْلُهُ: «قَدْ يَحْسُنُ الاِسْتِفْهَامُ عَنْ بَعْضِ الأَقْسَامِ؛ فَلَيْسَ الاِسْتِدْلالُ بِقُبْحِ الْبَعْضِ عَلَى نَفْى الاِشْتِرَاكِ أَوْلَى مِنِ الاِسْتِدْلال بِحُسْنِ الْبَعْضِ عَلَى ثُبُوتِ الاشْتِرَاكِ».

قُلْنَا: قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّهُ لَيْس فِى الأُمَّةِ أَحَدٌ يَقُولُ بأَنَّ هَذِهِ الصِّيَغَةَ مَخْصُوصَةٌ بِبَعْضِ مَرَاتِبِ الْخُصُوصِ دُونَ الْبَعْضِ؛ فَلَوْ كَانَتْ حَقِيقَة فِى الْخُصُوصِ لَكَانَتْ حَقِيقَة فِى كُلِّ مَرَاتِبِ الْخُصُوص، وَلَوْ كَانَ كَذلِكَ لَوَجَبَ الاِسْتِفْهَامُ عِنْ كُلِّ تِلْكَ الْمَرَاتِبِ؛ فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذلِكَ عَلِمْنَا فَسَادَ الْقَوْلِ بالاِشْتِراكِ.

فَأَمَّا حُسْنُ بَعْضِ الاِسْتِفْهَامَاتِ فَلا يَدُلُّ عَلَى وُقُوعِ الاِشْتِرَاكِ؛ لِمَا سَنَذْكُرُ إِنْ شَاء اللّٰهُ تَعَالَى أَنَّ لِلاِسْتِفْهَامِ فَوَائدَ أُخَرَ سوى الاِشْتِرَاكِ.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الصِّيَغَةُ لِلْعُمُومِ لَمَا حَسُنَ الْجَوَابُ إِلا بِـ «لا» أَوْ [بِـ] «نَعَمْ».

قُلْنَا: لاَ نُسَلِّمُ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ السُّؤَالَ هَهُنَا مَا وَقَعَ عَـنِ «التَّصْدِيـقِ» حَتَّـى يَكُـونَ جَوَابُـهُ بِـ«لا» أَوْ بِـ«نَعَمْ» بَلِ إِنَّمَا وَقَعَ «عَنِ التَّصَوُّرِ» فَقَوْلُهُ «مَنْ عِنْدَكَ»؟ مَعْنَاهُ: «اذْكُرْ لِـي جَمِيـعَ مَنْ عِنْدَكَ مِنَ الأَشْخَاصِ، وَلا تُبْقِ أَحَدا إِلا وَ تَذْكُرُهُ لِي» وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لا يَحْسُنُ الْجَـوَابُ عَنْ هَذَا السُّؤَالِ بِـ«لا» أَوْ «نَعَمْ». وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الجواب عن هذه الأسئلة واضح لايحتـاج إلى بسط القول فيه، غير أنا نؤثـر الجريـان فـى الشـرح، فنقـول: أمـا قولـه: «لم لا يجـوز ألا ينفك اللفظ عن قرينة مفيدة للعموم؟»:

قلنا: لثلاثة[1] أوجه:

الأول: هو أنه لو صح ما ذكرتم، يلزم ألا يحسن الجواب بذكر ما يفهـم العمـوم، إلا عند وجود تلك القرينة المفيدة للعموم جزما؛ واللازم باطل بالاتفاق من أرباب اللسـان، ولأنا نعلم بالضرورة من صناعة العربيـة[2]: أن ذلـك حسـن، وإن لم يكـن هنـاك قرينـة مفيدة للعموم أصلا.

الوجه الثـاني: أن القرينـة المفيـدة للعمـوم لابـد وأن تكـون إفادتهـا للعمـوم معلومـة للسامع والمتكلم جميعا؛ ضرورة أن استعمال ما يفيد العموم لغرض فهم السـامع العمـوم- بدون ما ذكرنا - محال.

ثم نقول: تلك القرينة الموصوفة: إما أن تكون من قبيل الألفاظ، أو من قبيل الأفعـال والإشارات والرموز المفهمة؛ ضـرورة أن لا قرينـة مفهمـة للمقصـود مـن اللفـظ سـوى هاتين؛ والأول: باطل؛ لأنا نفرض الكلام فيما إذا لم يكن هناك من الألفاظ سـوى قـول القائل: من عندك؟.

والثاني: باطل؛ لأنا نفرض الكلام فى [فهم][3] الأعمـى السـامع قولـه: مـن عنـدك؟ وليس للأعمى اطلاع على شىء من تلك القرائن بالفرض؛ فبطل هذا القسم أيضًا.

الوجه الثالث: [١٨٧/أ] أنا نفرض الكلام فى كتابك: من عندك؟ إلى الغير مع عـدم القرائن جملة كافّة؛ فبطل لزوم القرينـة للألفـاظ، وبـه خـرج الجـواب عـن قولـه: إنما لم يحسن الاستفهام عــن تلـك الأقسـام الممكنـة؛ لوجـود قرينـة معينـة للمقصـود، وأيضـا: الإجماع منعقد على جواز خلو اللفظ المشترك عن جميع القرائن المعينة.

---

(١) فى «ب»: فيلزم

(٢) فى «ب»: نعلم بالضرورة بعد مراد له صناعة العربية.

(٣) سقط فى «ب».

أما قوله: «إنما حسن الجواب بذكر الكل؛ لكونه محصِّلا للمقصود على التقديرين جميعا»:

قلنا: لا نسلم ذلك. وسند المنع: أنه(١) إذا قال: «من عندك من الرجال؟»- يحسن الجواب بقوله: عندى العلماء والنساء والصبيان.

ولو كان الموجب لحسنه(٢) ما ذكرتم، يلزم حسن ما ذكرنا؛ واللازم باطل.

أما قوله: «يحسن بعض الاستفهامات؛ وذلك دليل الاشتراكين: الاشتراك بين العموم، وبين تلك المراتب... إلى آخره»:

قلنا: قد بينا أنه ليس فى الأئمة من يقول بأن هذه الصيغة مشتركة بين العموم وبين مرتبة(٣) معينة من مراتب الخصوص دون غيرها، ولو كانت حقيقة فى الخصوص، لكانت حقيقة فى جميع مراتب الخصوص؛ وحينئذ: يجب حسن تلك الاستفهامات على ما بينا؛ واللازم باطل.

أما قوله: «حسن الاستفهام عن بعض المراتب دليل الاشتراك بين العموم وبين تلك المراتب»:

قلنا: لا نسلم أن حسن الاستفهام يدل على الاشتراك، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن لحسن الاستفهام سبب سوى الاشتراك، ونحن نبين أسبابا أخر بعد ذلك - إن شاء الله تعالى - كطلب التأكيد؛ ليحصل الوثوق، ودفع احتمال المجاز، أو التخصيص.

واعلم: أن لنا أن نجيب عن هذا السؤال بطريق آخر، فنقول: نحن ندعى أن هذه الصيغة لو كانت مشتركة بين العموم والخصوص، يلزم حسن تلك الاستفهامات، واللازم باطل، فإذا قال الخصم: «ثبت حسن بعض تلك الاستفهامات؛ وذلك يدل على الاشتراك؛ بعين ما ذكرتم»:

قلنا: ليس هذا عين [١٨٧/ب] ما ذكرنا؛ بل هذا استدلال بالتالى على المقدم، وهذا فاسد؛ لما بينا فى المنطق. فإن قال(٤): «ذلك الاستفهام حسن؛ وهو دليل الاشتراك؛ وإلا لما حسن الاستفهام»: قلنا: لا نسلم؛ فإن حسن الاستفهام [له أسباب

---

(١) أى: إذا صح ما ذكرتم، يلزم منه أنه... إلخ.

(٢) أى: لو كان الموجب لحسن الجواب بالكل: ما ذكرتم... إلخ.

(٣) فى «ب»: قرينة.

(٤) سقط فى «ب».

أخرى غير الاشتراك على ما سيأتى - ولا يلزم من انتفاء الاشتراك عدم حسن الاستفهام؛ لوجود غيره من الأسباب.

فإن قال: «الغير منتف بالأصل»:

قلنا[1]: هو ثابت؛ ويدل عليه: ما سنبيِّن [مِنْ] فوائد الاستفهام، وأنها أسباب تقتضى حسن الاستفهام سوى الاشتراك، إن شاء الله تعالى.

أما قوله: «لو كانت هذه الصيغة للعموم، لما حسن الجواب إلا بـ«لا» أو «نعم»:

قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن «لا» و«نعم» جواب عن التصديقات؛ لأن العرب وضعتهما لذلك، وقول القائل: «من عندك» - سؤال عن التصورات؛ وبيانه - أيضا - بالوضع.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: قول القائل: سؤال عن التصورات؛ فلا تصح «لا» و«نعم» جوابا له، وقول القائل: «أكل الناس عندك؟» سؤال عن التصديق؛ لأن السائل يعلم، أو يظن: أن عنده الناس، وهو يسأل عن الكائنين عنده: أهم الكل أو البعض؟

فإن قيل: «ما معنى عموم «مَنْ» فى التصورات؟»:

قلنا: معناه أن [قول][2] القائل: «من عندك؟» يريد: تعميم الاستفهام عن كل واحد واحد من أفراد من يمكن أن يكون عنده؛ بحيث لا يفوته فرد من الأفراد فى الاستفهام، بل الاستفهام بطلب إفادة التصور عام شامل لجميع الأفراد؛ بحيث لا يخرج عنه فرد ألبتة.

فإن قيل: «لو كان «من» للعموم على ما ذكرت من التفسير؛ لما حسن الجواب بذكر زيد أو عمرو؛ وذلك لأن الجواب خاص والسؤال عام، والخاصُّ لا يطابق العام»:

قلنا: يشترط مطابقته للسؤال بشرط وقوعه، ولا يشترط مطابقته بحسب الدلالة على العموم، والواقع من الكائنين عنده زيد، وهو المطابق لحكم الوقوع. وعلى هذا: لو كان الواقع جميع الأفراد من الكائنين عنده أو اثنين[١٨٨/أ] أو ثلاثة - كان ذلك هو الجواب بحكم الوقوع، والله أعلم بالصواب.

قال بعضهم: لنا أن نمنع قوله: «لا نسلم أن الاستفهام لا يحسن»؛ ألا ترى أنه يحسن أن يقال: أتسألنى عن الرجال أو النساء؟

---

(١) فى «ب»: فإنما

(٢) سقط فى «ب».

ومنع أيضًا: كون الأعمى لا يدرك القرينة، بل يدرك باللمس.

أما المنع الأول: فقد بينا غير مرة أنه منع للمنع؛ وهو فاسد.

وأما الثانى: فهو مندفع بالفَرْض.

* * *

الْفَصلُ الثَّانِى

فِى أَنَّ صِيغَةَ «مَنْ» وَ «مَا» فِى الْمجَازَاةِ لِلْعُمُومِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ ثَلاثَةُ أَوْجُه:

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَـهُ: «مَـنْ دَخَـلَ دَارِى فَأَكْرِمْـهُ» لَـوْ كَانَ مُشْتَرِكا بَيْـنَ الْخُصُـوصِ وَالاسْتِغْرَاقِ لَمَـا حَسُـنَ مِـنَ الْمُخَـاطَبِ أَنْ يَجْـرِىَ عَلَـى مُوجبِ الأَمر إِلا عِنْدَ الاسْتِفْهَامِ عَنْ جَمِيعِ الأَقْسَامِ الْمُمْكِنَةِ؛ لَكِنَّهُ حَسُنَ؛ فَدَلَّ عَلَى عَـدَمِ الاِشْتِرَاكِ، وَتَقْرِيرهُ مَا تَقَدَّمَ فِى الْفَصْلِ الأَوَّلِ.

الْوَجْهُ الثَّانِى: أَنَّهُ إِذَا قَالَ: «مَنْ دَخَلَ دَارِى فَأَكْرِمْهُ» حَسُنَ مِنْهُ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ وَاحِدِ مِـنَ الْعُقَلاءِ، وَالْعِلْمُ بِحُسْنِ ذَلِكَ - مِنْ عَادَةِ أَهْلِ اللُّغَةِ - ضَـرُورِىٌّ، وَالاِسْـتِثْنَاءُ يُخْـرِجُ مِـنَ الْكَلامِ مَا لَوْلاهُ لَوَجَبَ دُخُولُهُ فِيهِ؛ وَذَلِكَ لأَنَّهُ لا نِزَاعَ فِى أَنَّ الْمُسْتَثْنَى مِنَ الْجِنْسِ لا بُـدَّ وَأَنْ يَصِحَّ دخُولُهُ تَحْتَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ؛ فَإِمَّا أَلا يُعْتَبَر مَعَ الصِّحَّةِ الْوجُوبُ، أَوْ يُعْتَبر.

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ وَإِلا لَكَانَ لا يَبْقَى بَيْنَ الاِسْتِثْنَاء مِنَ الْجَمْعِ الْمُنكَّـرِ؛ كَقَوْلِـهِ: «جَـاءَنِى فُقَهَاءُ إِلا زَيْدا»، وَبَين الاِسْتِثْنَاء مِنَ الْجَمْعِ الْمُعَرَّفِ؛ كَقَوْلِـهِ: «جَـاءَنِى الْفُقَهَـاءُ إِلا زَيْـدا» فَرْقٌ لِصِحَّةِ دُخُولِ «زَيْد» فِى الْخِطَابَيْنِ؛ لَكِنَّ الْفَرْقَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورةِ مِنْ عَـادَةِ الْعَـرَبِ. فَعَلِمْنَا: أَنَّ الاِسْتِثْنَاء مِنَ الْجَمْعِ الْمُعَرَّفِ يَقْتَضِى إِخْرَاجَ مَـا لَـوْلاهُ لَوَجَـبَ دُخُولُـهُ تَحْـتَ اللَّفْظِ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعـالى- أن المصنـف تمسـك فـى إثبـات هـذا المطلـوب بدليلين:

الأول: هو الذى سبق تقريره فى الفصل الأول.

والثانى: هو أنه يحسن استثناء كل فرد من [أفراد][1] العقلاء مـن قـول القـائل: «مـن دخل دارى، فأكرمه»؛ وذلك معلوم بالضرورة من لغـة العـرب، ودعـوى الضـرورة فـى المباحث اللغوية قد شرحناها، وبينا وجه تقريرها؛ فلا نعيده.

---

(١) سقط فى «ب».

والاستثناء: إخراج ما لولاه، لوجب دخوله تحت اللفظ؛ وذلك لأن الاستثناء من الجنس لابد وأن يصح دخول المستثنى تحت ما استثنى منه؛ وإلا لما بقى فرق بين الاستثناء من الجنس، وبين الاستثناء من غير الجنس.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: إما أن نعتبر مع صحة الدخول وجوب الدخول، أو لا: نعتبر؛ والثانى باطل؛ فتعين الأول:

بيان بطلان الثانى هو: أن الفرق ثابت بين الاستثناء من الجمع المعرَّف، وبين الاستثناء من الجمع المنكَّر؛ كقولك: «جاءنى فقهاء إلا زيدا»، وكقولك: «جاءنى الفقهاء إلا زيدا»؛ وثبوت الفرق معلوم بالضرورة من لسان العرب على التفسير المذكور. ويلزم من هذا: أن تكون صيغة «من» و«ما» فى المجازاة - للعموم:

وبيانه: أن نقول: كل فرد فرد من العقلاء واجب الدخول تحت صيغة «من» [١٨٨/ب] فى المجازاة، ولا شىء [١] مما لم توضع له صيغة «من» واجب الدخول تحتها، ينتج من الشكل الثانى: لا شىء من هذهِ الأفراد مما لم توضع [٢] له صيغة «من»؛ فتكون الصيغة موضوعة للعموم؛ وهو المدعى.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: فَإِنْ قِيلَ: يَنْتَقِضُ دَلِيلُكُمْ بِأُمُورٍ ثَلاثَةٍ:

أَحَدُهَا: جُمُوعُ الْقِلَّةِ؛ كَـ«الأَفْعُلِ» وَ«الأَفْعَالِ» و«الأَفْعِلَةِ» وَ«الْفِعْلَةِ»، وَجَمْعِ السَّلامَةِ فَإِنَّهُ لِلْقِلَّةِ بِنَصِّ سِيبَوَيْهِ مَعَ أَنَّهُ يَصِحُّ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْجِنْسِ عَنْهَا.

وَثَانِيهَا: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «اصْحَبْ جَمْعاً مِنَ الفُقَهَاءِ إِلا فُلاناً»، وَمَعْلُوم أَنَّ ذَلِكَ الْمُسْتَثْنَى لا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ دَاخِلاً تَحْتَ ذَلِكَ الْمُنَكَّرِ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «صَلِّ إِلا الْيَوْمَ الْفُلانِيَّ». وَلَوْ كَانَ الاسْتِثْنَاءُ يَقْتَضِي إِخْرَاجَ مَا لَوْلاهُ لَدَخَلَ - لَكَانَ الأَمْرُ مُقْتَضِيًا لِلْفِعَلِ فِى كُلِّ الأَزْمِنَةِ؛ فَكَانَ الأَمْرُ يُفِيدُ الْفَوْرَ وَالتَّكْرَارَ وَأَنْتُمْ لا تَقُولُونَ بِهِمَا.

سَلَّمْنَا سَلامَتَهُ عَنِ النَّقْضِ؛ لَكِن لا نُسَلِّم أَنَّ قَوْلَهُ: «مَنْ دَخَلَ دَارِى أَكْرَمْتُهُ» يَحْسُنُ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ وَاحِد مِنَ الْعُقَلاءِ مِنْهُ فَإِنَّهُ لا يَحْسُنُ مِنْهُ أَنْ يَسْتَثْنِى الْمَلائِكَةَ، وَالْجِنَّ، وَاللُّصُوصَ، وَلا يَحْسُنُ أَنْ يَقُولَ: «إِلا مَلِكَ الْهِنْدِ، وَمَلِكَ الصِّينِ».

---

(١) فى «أ»: يبنى.

(٢) فى «أ»: مما لم وضع.

سَلَّمْنَا حُسْنَ ذَلِكَ ولكِنْ لم يدُلَّ عَلَى الْعُمُومِ.

قَوْلُهُ: «المُسْتَثْنَى يَجِبُ صِحَّةُ دُخُولِهِ تَحْتَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ؛ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْوُجُوبُ مُعْتَبَرا مَعَ هَذِهِ الصِّحَّةِ، أَوْ لا يَكُونَ».

قُلْنَا: لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُسْتَثْنَى يَجِبُ صِحَّةُ دُخُولِهِ تَحْتَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ؛ فإِنَّ اسْتِثْنَاءَ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ جِنْسِهِ جَائِزٌ.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ لابُدَّ مِنَ الْوُجُوبِ؟

قَوْلُهُ: «لَوْ لَمْ يَكُنِ الْوُجُوبُ مُعْتَبَرًا لَمَا بَقِيَ فَرْقٌ بَيْنَ الاِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنكَّرِ، وَبَيْنَ الاِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمُعَرَّفِ».

قُلْنَا: نُسَلِّمُ أَنَّهُ لابُدَّ مِنْ فَرْقٍ؛ لَكِنْ لاَ نُسَلِّمُ أَنَّهُ لاَ فَرْقَ إِلا مَا ذَكَرْتُمُوهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى الْوُجُوبِ؛ لَكِنَّ مَعَنَا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الصِّحَّةَ كَافِيَةٌ؛ وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الصِّحَّةَ أَعَمُّ مِنَ الْوُجُوبِ؛ فَيَكُونُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى الصِّحَّةِ حَمْلا لَهُ عَلَى مَا هُوَ أَعَمُّ فَائِدَةً.

الثَّانِي: أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ لِغَيْرِه: «أَكْرِمْ جَمْعًا مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَاقْتُلْ فِرْقَةً مِنَ الْكُفَّارِ» حَسُنَ أَنْ يستثنى كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَالْكُفَّارِ؛ فَيَقُول: «إِلا فُلانا، وَفُلانا»، وَلَوْ كَانَ الاِسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مَا لَوْلاهُ لَوَجَبَ دُخُولُهُ فِيه - لَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ الْمُنكَّرُ لِلاِسْتغْرَاقِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ صِيغَةُ «مَنْ» لِلْعُمُومِ؛ لَكِنْ لا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ كَذَلِكَ.

بَيَانُهُ: أَنَّ الاِسْتِدْلالَ بِالْمُقَدِّمَتَيْنِ الْمَذْكُورَتَيْنِ عَلَى النَّتِيجة - إِنَّمَا يَصِحُّ لَوْ ثَبَتَ أَنَّهُ لا تَجُوزُ الْمُنَاقَضَةُ عَلَى وَاضِعِ اللُّغَةِ؛ إِذْ لَوْ جَازَتِ الْمُنَاقَضَةُ عَلَيْهِ جَازَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُمْ وإِنْ حَكَمُوا بِهَاتَيْنِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تُوجِبَانِ عَلَيْهِمْ أَنْ يَحْكُمُوا بِأَنَّ صِيغَةَ «مَنْ» لِلْعُمُومِ وَلَكِنَّهُمْ لَعَلَّهُمْ لَمْ يَحْكُمُوا بِهَا؛ لأَنَّهُمْ لَمْ يَحْتَرِزُوا عَنِ الْمُنَاقَضَةِ.

بَلَى، لَوْ ثَبَتَ أَنَّ اللُّغَاتِ تَوقِيفِيةٌ انْدَفَعَ هَذَا السُّؤَالُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ صِحَّةَ الاِسْتِثْنَاءِ مِنْ هَذِهِ الصِّيغَةِ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّهَا لِلْعُمُومِ؛ لَكِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا

لَيسَتْ لِلْعُمُومِ مِنْ وَجْه آخرَ؛ وَذَلِكَ لأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ لِلْعُمُومِ لَكَانَ الإِسْتِثْنَاءُ نَقْضًا عَلَى مَا سَيَأْتِى تَقْرِيرُهُ، إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

وَالْجَوَابُ: أَمَّا النَّقْضُ بِجُمُوعِ الْقِلَّةِ فَلاَ نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَحْسُنُ اسْتِثْنَاءُ أَيِّ عَدَدٍ شِئْنَا مِنْهُ، مَثَلا لا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ: «أَكَلْتُ الأَرْغِفَةَ إِلا أَلْفَ رَغِيفٍ». وَتَوَافَقْنَا عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ اسْتِثْنَاءُ أَيِّ عَدَدٍ شِئْنَا مِنْ صِيغَةِ «مَنْ» فِي الْمُجَازَاةِ؛ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ:

«مَنْ دَخَلَ دَارِى أَكْرَمْتُهُ إِلا أَهْلَ الْبَلْدَةِ الْفُلاَنِيَّةِ».

قَوْلُهُ: «يَنْتَقِضُ بِقَوْلِهِ: اصْحَبْ جَمْعًا مِنَ الْفُقَهَاءِ إِلا زَيْدًا».

قُلْنَا: هَبْ أَنَّ الإِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلامِ مَا لَوْلاهُ لَصَحَّ دُخُولُهُ فِيهِ، فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ فِى سَائِرِ الصُّوَرِ كَذَلِكَ؟!

قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ صِيغَةُ الأَمْرِ لِلتَّكْرَارِ».

قُلْنَا: لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اقْتِرَانُ الإِسْتِثْنَاءِ بِلَفْظِ الأَمْرِ - قَرِينَةً دَالَّةً عَلَى دِلالَةِ الأَمْرِ عَلَى التَّكْرَارِ؟.

قَوْلُهُ: «لا يَحْسُنُ اسْتِثْنَاءُ الْمَلائِكَةِ وَاللُّصُوصِ، وَمَلِكِ الْهِنْدِ وَمَلِكِ الصِّينِ».

قُلْنَا: لأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الإِسْتِثْنَاءِ خُرُوجُ الْمُسْتَثْنَى مِنَ الْخِطَابِ وَقَدْ عُلِمَ مِنْ دُونِ الإِسْتِثْنَاءِ خُرُوجُ هَذِهِ الأَشْيَاءِ مِنَ الْخِطَابِ؛ وَلِهَذَا لَوْ لَمْ يُعْلَمْ خُرُوجُهَا مِنْهُ لَحَسُنَ الإِسْتِثْنَاءُ.

أَلا تَرَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْخِطَابُ صَادِرًا عَنِ اللهِ تَعَالَى - لَحَسُنَ مِنْهُ تَعَالَى هَذَا الإِسْتِثْنَاءُ؛ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ: «إِنِّى أُطْعِمُ مَنْ خَلَقْتُ إِلا الْمَلائِكَةَ، وَأَنْظُرُ بِعَيْنِ الرَّحْمَةِ إِلَى جَمِيعِ خَلْقِى إِلا الْمُلُوكَ الْمُتَكَبِّرِينَ»؟!

قَوْلُهُ: «لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَجِبُ صِحَّةُ دُخُولِ الْمُسْتَثْنَى تَحْتَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ؟»

قُلْنَا: لأَنَّ الإِجْمَاعَ مُنْعَقِدٌ عَلَى ذَلِكَ فِى اسْتِثْنَاءِ الشَّيْءِ مِنْ جِنْسِهِ؛ فَلا يَتَوَجَّهُ جَوَازُ الإِسْتِثْنَاءِ مِنْ غَيْرِ الْجِنْسِ.

وَلأَنَّ الإِسْتِثْنَاءَ مُشْتَقٌّ مِنَ الثَّنْيِ، وَهُوَ الصَّرْفُ، وَإِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَى الصَّرْفِ لَوْ كَانَ بِحَيْثُ لَوْلا الصَّارِفُ لَدَخَلَ.

قَوْلُهُ: «لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ لا فَرْقَ بَيْنَ الاسْتِثْنَاء مِنَ الْجَمْعِ الْمُنكَرِ، وَمِنَ الْجَمْعِ الْمُعَرَّفِ إِلا مَا ذَكَرْتَ؟»

قُلْنَا: لأَنَّ الْجَمْعَ الْمُنَكَّرَ هُوَ الَّذِى يَدُلُّ عَلَى جَمْعٍ يَصْلُحُ أَنْ يَتَنَاوَلَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الأَشْخَاصِ؛ فَلَوْ كَانَ الْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ كَذَلِكَ لَمْ يَبْقَ بَيْنَ الأَمْرَيْنِ فَرْقٌ، وَ حِينَئِذٍ لاَ يَبْقَى بَيْنَ الاسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعَيْنِ فَرْقٌ.

قَوْلُهُ: «حَمْلُ الاسْتِثْنَاء عَلَى الصِّحَّةِ أَوْلَى؛ لِكَوْنِهَا أَعَمَّ فَائِدَة».

قُلْنَا: يُعَارِضُهُ أَنَّ حَمْلَهُ عَلَى الْوُجُوبِ أَوْلَى؛ لأَنَّ الصِّحَّةَ جُزْءٌ مِنَ الْوُجُوبِ.

فَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الوجُوبِ لَكنَّا قَدْ أَفَدْنَا بِهِ الصِّحَّةَ وَالْوُجُوبَ مَعًا.

وَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الصِّحَّةِ وَحْدَهَا لَمْ نُفِدْ بِهِ الْوُجُوبَ أَصْلا، وَالْجَمْعُ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ بِقَدْرِ الإمْكَانِ وَاجِبٌ.

قَوْلُهُ: «الاسْتِثْنَاءُ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنكَرِ لَيْسَ إِلا لِدفْعِ الصِّحَّةِ».

قُلْنَا: هَبْ أَنَّهُ كَذلِكَ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ الاسْتِثْنَاءَ مِنْ صِيغَةِ «مَنْ» وَ «مَا» فِى الْمُجَازَاةِ كَذَلِكَ؟

قَوْلُهُ: «لِمَ قُلْتَ: إِنَّ التَّنَاقُضَ عَلَى الْوَاضِعِينَ لا يَجُوزُ؟»

قُلْنَا: لأَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ التَّنَاقُضِ عَلَى الْعُقَلاء،لا سِيَّمَا وَقَدْ قَرَّرَ اللهُ تَعَالَى ذَلِكَ الْوَضْعَ.

قَوْلُهُ: لَوْ كَانَتِ الصِّيغَةُ لِلْعُمُومِ لَكَانَ الاسْتِثْنَاءُ نَقْضا».

قُلْنَا: سَيَجِيءُ الْجَوَابُ عَنْهُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

فَهَذَا أَقْصَى مَا يُمْكِنُ تَمَحُّلُهُ فِى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف - رحمه الله - أورد على الدليل المذكور نقوضا ثلاثة:

الأول: جمع القلة، وهى هذه الأمثلة الأربعة: أفعل، وأفعال، وأفعلة، وفعلة، وجمع السلامة من جموع القلة بنص سيبويه، رحمه الله . ووجه الانتقاض: أنه يصح استثناء كل فرد فرد من هذه الأمثلة، مع أنها ليست للعموم.

الثاني: قوله: «اصحب جمعا من الفقهاء»؛ فإنه يصح استثناء كل فرد [فـرد] منـه مـع أنه ليس للعموم.

الثالث: قولنا: «صل إلا فى اليوم الفلانـى»؛ فـإن مـا ذكـرتم قـائم - ههنـا - مـع أن الصيغة لا تقتضـى التكـرار ولا الفوريـة؛ ولـو صـح مـا ذكـرتم، يـلزم اقتضـاؤه التكـرار والفورية؛ وهو باطل عندكم.

واعلم: أن هذا نقض للدليل بكماله، وليـس بنقـض لمقدمـة مـن مقدماتـه، وقـد بينـا معنى النقض، وهو: وجود الدليل أو العلة أو السبب، بدون ما يقتضيه.

ثم نقول: لا نسلم له حسن استثناء كل فـرد فـرد مـن هـذه الصيغـة، فإنـه لـو قـال: «أكرم من دخل دارى، إلا اللصوص أو السلاطين»- كان قبيحا.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الاستثناء يستدعى صحة الدخول تحت المستثنى منه.

وسند المنع: صحة الاستثناء من غير الجنس.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الاستثناء عبارة عن إخراج مـا لـولاه لوجـب دخولـه تحت الصيغة المستثنى منها.

قوله: «إن بين الاستثناء من المعرَّف والمنكَّـر فرقـا؛ ولـولا الوجـوب، لمـا بقـى بينهمـا فرق»:

قلنا: لا نسلم؛ وهذا لجواز افتراقهما بغير ما ذكرت، ثم نقول: [سـلَّمنا] مـا ذكـرت من الدليل الدال [١٨٩/أ] على أنه يفيد [وجوب][(١)] الدخول فى الاستثناء؛ ولكن معنـا ما ينفيه؛ وبيانه من وجهين:

الأول: أن الصحة أعم من الوجوب؛ لأن كل واجب الدخول صحيح الدخـول، ولا ينعكس، وجعل اللفظ للأعم أولى؛ لأنه أكثر فائدة؛ والظاهر من حال الواضع ذلك.

الثانى: أنه يصح أن يقال: «اقتل فرقة من الكفـار، واصحـب جمعـا مـن الصلحـاء أو العلماء»؛ ولو كان الاستثناء إنما يكـون لواجـب الدخـول تحـت الصيغـة المستثنى منهـا، لكان الجمع المنكر للاستغراق؛ وذلك باطل.

سـلمنا: أن مـا ذكـرتم يقتضـى أن تكـون صيغـة «مَـن» للعمـوم؛ نظـرا إلى المقدمتـين المذكورتين، ولكن جاز عدم مدلوله وتخلفه عنها؛ وهذا لأن الواضع جاز أن يتصور منـه

---

(١) سقط فى «ب».

وضع مقدمتين ينتج بتركيبهما كون صيغة «من» للعموم، ويكون مع ذلك قد وضح أن صيغة «من» ليست للعموم؛ لجواز غفلته عن لوازم المقدمتين الموضوعتين؛ فيقدم على ما يوجب التناقض؛ فيضع كل واحدة من المقدمتين [المذكورتين][1]، ويضع مع ذلك أن صيغة «من» ليست للعموم؛ ما المانع من ذلك؟! وذلك لا يمتنع إلا إذا قلنا: إن الواضع هو الله تعالى؛ وللمانع أن يمنع ذلك، ولم يثبت ذلك بالدليل القاطع. سلمنا: أن ما ذكرت من الدليل الأول يدل على أن هذه الصيغ [للعموم][2]، ولكنه معارض بوجه واحد؛ وهو أن هذه الصيغ لو كانت للعموم، لكان الاستثناء نقضا؛ واللازم باطل:

بيان الملازمة: أن الصيغة لو كانت عامة، لكانت متناولة لجميع الأفراد؛ فتكون متناولة للفرد المستثنى، وهو مستثنى؛ فيلزم أن يكون هذا الفرد ثابتا منفيا؛ وذلك محال. أو نقول: يلزم أن يكون الحكم ثابتا فى كل الأفراد بحكم العموم، مع أنه ليس بثابت فى الفرد المستثنى بحكم الاستثناء؛ فيلزم ثبوته فى الكل، مع الانتفاء عن فرد منها، والانتفاء عن فرد مناقض للثبوت فى كل الأفراد، ولا نعنى بالنقض إلا ذلك [١٨٩/ب].

قال المصنف - رحمه الله - عند الجواب: «أما النقض بجموع القلة، فلا نسلم أنه يحسن استثناء أى عدد شئنا منه؛ مثلا: لا يجوز أن يقال: «أكلت الأرغفة إلا الألف رغيف»، وتوافقنا على أنه يحسن أن يقال: «من دخل دارى، أكرمته، إلا أهل البلدة الفلانية».

هذا ما ذكره المصنف، وفيه نظر؛ وهذا لأنه يشعر بأنه يرى: أن جموع القلة المعرَّفة لا تفيد العموم، وقد صرَّح بأن مثل «مسلمين» و«مشركين» إذا كانا معرَّفين للعموم، مع أن جمع السلامة جمع قلة بيِّن؛ فلا فرق بين «المسلمين» وبين الأمثلة المذكورة للقلة، والصواب: إلزام صحة الاستثناء والعموم فى جمع القلة [المعرَّفة][3] بأسرها، وقد عد المصنف من صيغ العموم: الجموع المعرفة، مطلقا من غير فرق.

وأما النقض بقوله: «اصحب جمعا من الفقهاء إلا زيدا» - فقد أجاب المصنف عنه بأن قال: ثبت أن [الاستثناء][4] من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله

---

(١) سقط فى «ب».
(٢) سقط فى «ب».
(٣) سقط فى «ب».
(٤) سقط فى «ب».

تحت مثله؛ [فَلِمَ] قلت: إن الأمر كذلك في سائر الصور؛ حتى يكون كذلك في صيغة «من» و«ما».

وحاصله: أنه يسلم أن الاستثناء عبارة عن إخراج ما لولاه، لصح دخوله تحت اللفظ في بعض الصور؛ وهو الجمع المنكر؛ فلم قلت: إنه يكون الاستثناء عبارة عما ذكرت في جميع الصور، بل جاز أن يكون فيما عدا تلك الصورة عبارة عما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ؟!

وهذا الجواب يندفع بقولنا: الأصل عدم الاشتراك.

وإذ قد تبين فساد هذا الجواب، فالجواب الصحيح: منع صحة الاستثناء من الجمع المنكر؛ فإنه لا يصح على مذهب بعض أئمة العربية.

وأما النقض الثالث: فقد أجاب المصنِّف [عنه] بأن قال: نحن نسلم أن الأمر لا يقتضي التكرار بمجرده، ولم لا يجوز أن يقال: «يقتضي التكرار مع قرينة الاستثناء»؟!

وهذا الجواب فاسد؛ لوجهين:

أحدهما: [١٩٠/أ] أن الخصم يقول مثل ذلك في الجمع، ولا يندفع ذلك بقوله: «ذلك باطل بالإجماع»؛ لأنا نمنع الإجماع؛ لأن من مذهب بعضهم: أن هذه الصيغة للخصوص، وقد تفيد العموم لقرينة تنضم إليها.

وثانيهما: أن ما ذكرتم يلزم منه المجاز؛ وهو على خلاف الأصل.

بل الجواب: أن قول القائل: كل لفظة مطلقة، ولها أفراد كثيرة، تخرج المكلف عن العهدة بالإتيان بأي فرد كان من تلك الأفراد، والاستثناء إخراج هذا الفرد، وهو الفرد الذي يحسن أن يخرج المكلف عن عهدة ذلك المطلق بالإتيان بهذا الفرد؛ فإذن: هو إخراج فرد من الداخل لا من الصالح، وهذا الاستثناء يدل على عموم الخروج عن العهدة بكل فرد فرد من تلك الأفراد. فإن فهم قول القائل: «صل إلا في الوقت الفلاني» هكذا - لم يتجه النقض؛ وإلا منعنا صحة الاستثناء في هذه الصورة.

أما قوله: «لا يصح استثناء اللصوص والسلاطين والملائكة»:

قلنا: نحن لا ندعي صحة استثناء أي فرد كان على الإطلاق، بل إنما ندعي صحة استثناء الأفراد التي لم يعلم خروجها من اللفظ بحكم القرائن، مثاله: ما ذكرتم من الصور، حتى لو كان القائل ملكا، صح استثناء الملوك من تلك الصيغة، وكذلك لو كان لصًّا، لصح استثناء اللصوص من تلك الصيغة، حتى لو قال: «أطعمت من خلقتُ إلا الملائكة» - كان حسنا.

قوله: «لم قلت: إنه يجب صحة دخول المستثنى تحت المستثنى منه؟!»:

قلنا: نحن لا ندعى ذلك على الإطلاق، بل ندعى ذلك فى الاستثناء من الجنس، وذلك ثابت بالإجماع؛ ولأن الاستثناء مشتق من الثنى، وهو الصرف فى اللغة؛ فيلزم أن يكون الاستثناء صارفًا عن الدخول تحت المستثنى منه، أى: مانعا، وإنما يكون أن لو كان المستثنى داخلا لولا الصارف؛ فيلزم من هذا: أن يكون الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل تحت المستثنى منه؛ وهو المطلوب.

قوله: «لم [١٩٠/ب] قلت: إنه لا فارق بين الاستثناء من الجمع المنكَّر والمعرَّف؟!»:

اعلم: أن هذه مطالبة، وقد أجبنا عنها فى أصل الدليل؛ فلا نعيده، و[له جواب] (١) آخر، وهو: منع صحة الاستثناء من الجمع المنكر.

أما قوله: «حمله على الصحة»:

قلنا: بل حمل الاستثناء على وجوب الدخول أولى؛ لأن الوجوب أخص من الصحة؛ لأن كل واجب الدخول فهو صحيح الدخول، ولا ينعكس؛ فيلزم أن يكون أخص من الصحة، والحمل على الأخص أولى؛ لأنا إذا حملناه على الأَخَصِّ، فقد حصلت إفادة اللفظ المذكور للمعنى الخاص والعام؛ ضرورة وجود العام فى ضمن الخاص، من غير عكس، ولو حملناه على الصحة، لم يفد به الوجوب أصلا؛ لاستحالة وجود الخاص فى ضمن العام.

وإذا ثبت: ذلك كان الحمل على ما ذكرنا أولى؛ عملا بالدليل بقدر الإمكان.

وأما قوله: «الاستثناء من الجمع(٢) ليس إلا لرفع الصحة»:

قلنا: سلمنا أن الأمر كذلك؛ ولكن لانسلم أن الاستثناء لرفع الصحة إذا كان الاستثناء مِنْ صيغة «من» و«ما» فى المجازاة والاستفهام.

أما قوله: «ما ذكرتم من الاستدلال بالمقدِّمتين المذكورتين، إنما ينتج أن لو لم يكن التناقض جائزا»: قلنا: الواضع: إما أن يكون هو الله، أو البشر(٣)، وأيما كان، فلا تناقض:

أما إذا كان الواضع هو الله: فلاستحالة التناقض على الله تعالى. وأما إذا كان

---

(١) فى «ب»: وأصل آخر.
(٢) أى: الجمع المنكر.
(٣) فى «ب»: العقلاء

الواضع هو البشر: فبالأصل الدال على عدم التناقض على العقلاء؛ وهذا الأصل قد تأيد بأن الله تعالى قرر هذا الوضع، ولو كان وضع هاتين المقدمتين من البشر مفضيا إلى التناقض المذكور، لاستحال من الله تقريره؛ واللازم باطل.

أما قوله: «لو كانت الصيغة للعموم، لكان الاستثناء نقضا»:

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن المستثنى مع المستثنى منه دالا على شيء واحد، وعندنا هو كذلك؛ فلا يكون الاستثناء نقضا.

واعلم: أن هذه المسألة مختلف فيها، وهو[١٩١/أ] أن المستثنى مع المستثنى منه كلام واحد دالٌّ على شيء واحد، والمستثنى منه دالٌّ على شمول حكم لشيء، والاستثناء يرفع ذلك. مثال ذلك: أن قول القائل: «على عشرة إلا ثلاثة»، هل هو قضية واحدة دالة على وجوب سبعة دراهم، ويرادفه «على سبعة دراهم» أم ليسا بمترادفين؟ والمسألة مختلف فيها؛ فيتجه المنع على أحد المذهبين.

قال المصنف: «هذا أقصى ما يمكن تمحُّله في تقرير هذه الطريقة»؛ وهذا الكلام من المصنف دال على أنه علم ضعف هذه الطريقة، ثم شرع فى تقريرها، والله أعلم.

لا يقال: قوله: «يحسن استثناء أى فرد شئنا من العقلاء من صيغة «من» و «ما».

قلنا: الاستثناء أربعة أقسام: ما لولاه لعلم[1] دخوله تحت اللفظ، وما لولاه لظن دخوله تحت اللفظ، وما لولاه لجاز دخوله تحت اللفظ من غير علم ولا ظن:

مثال الأول: «عليَّ عشرة إلا درهمين»؛ وهو الاستثناء من الأعداد.

مثال الثاني: قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

وأما الثالث: فهو ينقسم إلى أربعة أقسام:

الاستثناء من المحالِّ؛ نحو قولك: «أكرم رجلا إلا زيدا أو عمرا» أى: رجل محل للإكرام إلا زيدا أو عمرا، ولا يتيقن اندراجه فيه ولا يظن.

وكذلك: الاستثناء من الأزمنة؛ نحو قولك: «صل إلا وقت الزوال».

ومن الأمكنة؛ نحو قولك: «صل إلا فى الموضع النجس».

ومن الأحوال؛ نحو قوله تعالى: ﴿لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إلا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾ [يوسف: ٦٦] أى: فى كل حال من الحالات إلا فى حالة الإحاطة بكم.

---

(١) فى «أ»: لوجوب.

وهذه الأربعة كلها ليس فيها إلا الجواز من غير علم ولا ظن.

و[القسم الرابع]: ما لولاه لا متنع دخوله تحت اللفظ، وهو الاستثناء المنقطع؛ نحو قولك: «جاءنى الناس إلا ثورًا» (١).

وإذا كان الاستثناء من هذه الأقسام الأربعة، امتنع الاستدلال به على الوجوب؛ فإن الخصم لا يعتقد فيه إلا الجواز فى هذه الصورة.

أما قوله: «الفرق بين الاستثناء من المعرَّف والمنكَّر (٢) معلوم بالضرورة»:

قلنا (٣): هذه الضرورة ليست فى ذهن [١٩١/ب] الخصم؛ فإن الكل عنده سواء.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز رجوع الفرق إلى قوة العرف؟! فإن الجائز على المسمى قد يكون نحوه باللوازم العرفية، وقد يكون بالجزء عن الكل، وبالعكس، وقد يكون بالتعبير عن السبب، بالمسبب وبالعكس، وبعضها أقل من بعض.

قوله: «الاستدلال بالمقدمتين المذكورتين إنما يصح أن لو امتنعت المناقضة على الواضع»:

تقريره: أنه نقل عن العرب مقدمتان:

إحداهما: أنه يصح استثناء أى عدد كان من هذه الصيغ.

وثانيهما: أن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ. فقال السائل: لعل الواضع بعد أن نقل عنه ذلك الوضع، غيَّر ذلك الوضع؛ فجعل الاستثناء لا يدخل فى صيغ العموم، وجعل الاستثناء عبارة عما لولاه لامتنع، وأنتم الآن تبنون على أمور منسوخة، والبناء على المنسوخ باطل.

وجوابه: الأصل عدم الرجوع.

قوله: «لو ثبت أن اللغات توقيفية، لامتنع ذلك»:

قلنا: لا نسلم أنه يمتنع ذلك؛ لأن الله تعالى إذا جاز عليه [نسخ الشرائع والأحكام المتضمنة للمصالح العظيمة،جاز عليه] (٤) نقل اللغات والأسماء عن موضوعاتها إلى غيرها؛ فإن وضع اللفظ المعين للمعنى المعين ليس لمناسبة بينهما؛ فلا يتوقف ذلك إلا على الإفادة(٥)، وأما الأحكام: فتتوقف على الإرادة والمصالح الكلية.

---

(١) فى «ب»: إلا تقيا.

(٢) أى: الجمع المعرف والمنكر.

(٣) فى «ب»: ظنا

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «ب»: الأولى.

قوله: «الاستثناء مشتق من الثَّنْيِ، وهو: الصرف، وإنما يحتاج إلى الصرف عند الاندراج»:

قلنا: أما قولكم: «الصرف» - [فـ] ليس مشتقًّا منه؛ لأن من شرط الاشتقاق الاشتراك فى الحروف الأصلية.

قوله: «الأصل عدم التناقض، لاسيما وقد بيَّن[1] الله ذلك الوضع».

تقريره: بأن الله تعالى وصف القرآن العزيز بأنه عربى، وورد الاستثناء عن الجموع فى قوله تعالى: ﴿إِلا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [البقرة: ١٦٠]، وإذا ورد ذلك فى الكتاب العزيز، كان ذلك تقريرا له؛ هذا كلام المعترض.

واعلم: أن بعضهم أورد فى معرض الإشكال على المصنف إيرادا مشعرا بأن لا جواب له؛ فإن ذكر السؤال [١٩٢/أ] من غير تعرض للجواب دليل على ذلك، وبعضه تقرير لكلام المصنف فى معرض الشرح؛ والكل فاسد.

أما قوله: «الاستثناء لمعلوم الدخول؛ كالاستثناء من الأعداد، ولمظنون الدخول؛ كالاستثناء من المشركين»:

قلنا: نحن لا ندعى أن مطلق الاستثناء هو لإخراج ما لولاه لوجب دخوله، وإنما ندعى ذلك فى الاستثناء من صيغة «من» و«ما» والجموع المعرَّفة؛ والدليل عليه وجهان:

أحدهما: إجماع أئمة[2] العربية على ذلك، وهذا الإجماع نقله ابن الحاجب؛ وهو موثوق به نقلا وخبرة بعلم العربية.

إذا ثبت ذلك، واندفع الشغب المذكور بالكلية - قلنا: يصح استثناء أى عدد شئنا من هذه الصيغ بالاتفاق، والاستثناء: إخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ إجماعا، ويلزم من صدق[3] هاتين المقدمتين: كون هذه الصيغة للعموم، ولا سبيل إلى منع واحدة من المقدمتين؛ لأنها إجماعية، والاصطلاح على أن المقدمة الإجماعية لا تُمْنَعُ ولا تُعَارَضُ؛ سواء قلنا: الإجماع يفيد العلم، أو لا يفيده.

الوجه الثانى: أن الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ؛ سواء كان المستثنى معلوم الدخول أو مظنون الدخول؛ وذلك هو القدر المشترك؛ إذ لولا ذلك يلزم: إما الاشتراك، أو المجاز؛ وهما على خلاف الأصل.

---

(١) وقد وردت الكلمة فى المتن بلفظ: قرَّر.

(٢) فى «ب»: أهل.

(٣) فى «ب»: حذف.

وأما الاستثناء من الجائز: فممنـوع ومندفـع؛ وذلـك لأنـا نمنـع صحـة الاسـتثناء مـن المنكَّر، ولا فرق بين «رجل» و«رجال».

وأما الاستثناء من الأزمنـة والأمكنـة والأحـوال، فنقـول: لا نسـلم أن لفظـة «صَـلِّ» استعملت فى أمثال هذه المواضع حقيقة، بل هو بطريق المجاز عن عموم الأزمنة والأمكنة والأحوال؛ وإلا يلزم [١٩٢/ب] الاشتراك فى الاستثناء؛ وذلك على خلاف الأصل.

ولا يقال: «لو صـح مـا ذكـرتم، فهـو علـى خـلاف الأصـل»: لأنـا نقـول: إذا وقـع التعارض بين الاشتراك والمجاز - فالمجاز أولى؛ على ما قررناه.

أما قوله: «لعل هذه الضرورة ليست فى ذهن الخصم»:

قلنا: الخصم محجوج بتلك الضرورة؛ سواء كانت فى ذهنه أم لا.

أما ما ذكره من الفرق المحتمل:

فهو يندفع بما ذكرنا فى شرح المـتن؛ فيحتـاج الخصـم إلى إقامـة الدليـل علـى الفـرق المغاير للفرق المذكور فى الأصل.

أما قوله فى تقرير تجويـز المناقضـة: «إن الواضـع بعـد الوضـع، لعلـه رجـع عـن ذلـك الوضع» فهو لأن الرجوع ليس من باب المناقضة، بل المراد من المناقضة: مـا ذكرنـاه فـى شرح المتن، وهو ممتنع؛ فظهر فساد قوله: «لا نسلم أنـه يمتنـع ذلـك؛ فإنـه جـاز مـن الله تعالى نسخ الشرائع؛ فكان هذا أولى»؛ لأن المناقضة ليس المراد بها النسخ والرجوع.

أما قوله: «ليس بين الصرف والاستثناء شركة فى الحروف الأصلية، مع أنهـا شـرط الاشتقاق»:

فهو فاسد غاية الفساد؛ فـإن المصنـف يقـول: إن الاسـتثناء مشـتق مـن الثنـى، وهـو الصرف، ولا يقول: إن الاستثناء مشتق من الصرف؛ فما ذكره وهم محـض فاسـد، ومـا ذكره جوابا عن جواز المناقضة على الوضع فاسد؛ لسوء فهم السؤال المذكور؛ فالجواب المبنى على ذلك يكون فاسدا جزما. فقد بينـا اندفـاع جميـع مـا ذكـره بعـون الله تعـالى وتوفيقه، والله أعلم بالصواب.

خاتمة: قال صاحب «التنقيحات»: قولة القائل: «الاسـتثناء لإخـراج الصـالح للدخـول فقط» غلط؛ فإن الصالح للوقوع ليس بواقع، فلا حاجة إلى الاستثناء، بل يخرج مـا لـولاه

لدخل ما لولاه لصلح، ثم إن دل اللفظ عليه وشمله(١)، صحت صحته، وإن لم يدل، فهو استثناء منقطع ما لم يدل عليه اللفظ دون الاستثناء، وهو غير مستقيم، واستثناء الصالح [١٩٣/أ] من الداخل - استثناء من غير الجنس.

وإن قال: إنها تقطع الصلوح، والمستثنى عنه كان - أيضًا - باعتبار الصلوح، فوقع العموم على الصلوح، فوقع الاعتراف بالعموم؛ سواء كان عن الموصوفين بالإنسانية في قولنا: «أكرم الناس إلا زيدا»، أو عن الصالحين أن يوصفوا (٢) بالإنسانية ما خلا زيدا؛ فكون قوله: «إنها تقطع الصلوح» باطل؛ لأن الصيغة يفهم منها كلام صحيح، وقطع صلوح زيد عن الدخول تحت الإنسانية ثابت. وإن عنى به: أنه إشارة إلى الصلوح للإكرام؛ بحيث يكون القول مبنيا على أن الناس الصالحين للإكرام أكرمهم إلا زيدا - فوقع العموم على الصالحين، فإن لم يكن زيد صالحا، فهو استثناء من غير الجنس.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْوَجْهُ الثَّالِثُ: لَمَّا أَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى قَوْلَهُ ﴿**إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ**﴾ [الأَنْبِيَاءُ: ٩٨] قَالَ ابْنُ الزِّبْعَرى: «لأَخْصِمَنَّ مُحَمَّدًا»؛ ثُمَّ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: «يَا مُحَمَّدُ، أَلَيْسَ قَدْ عُبِدَتِ المَلائِكَةُ؟ أَلَيْس قَدْ عُبِدَ عِيسَى؟» فَتَمَسَّكَ بِعُمُومِ اللَّفْظِ، وَلَمْ يُنْكِرِ النَّبِيُّ ﷺ ذلِكَ؛ حَتَّى نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِنَّا الْحُسْنَى**﴾ [الأَنْبِيَاءُ: ١٠١].

فَإِنْ قُلْتَ: السُّؤَالُ كَانَ خَطَأً؛ لأَنَّ «مَا» لاَ تَتَنَاوَلُ الْعُقَلاءَ.

قُلْتُ: لا نُسَلِّمُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا**﴾ [الشَّمْسُ: ٥ - ٧]، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى- أن هذا الدليل هو الدليل الثالث الدال على أن صيغة «ما»للعموم، ووجه الدلالة. أنه لما نزلت هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ**﴾ [الأنبياء: ٩٨] - جاء ابن الزبعرى إلى رسول الله ﷺ، وقال: أليس قد عبد عيسى؟! أليس قد عبدت الملائكة؟! ثم نزل: ﴿**إِنَّ الذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِنَّا الحُسنى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ**﴾ [الأنبياء: ١٠١]: وجه التمسك به من وجوه: الأول: احتجاج ابن الزبعرى بما ذكر؛ فلا يستقيم ذلك إلا إذا كانت للعموم، وأما إذا كانت للخصوص، أو مشتركة بينهما - فلا يستقيم:

---

(١) في «ب»: وشملت

(٢) في «ب»: فوضعوا.

أما إذا كانت للخصوص فقط: فعدم استقامته ظاهر. وأما إذا كانت مشتركة: فلأنه كان جوابه بأنه ليس المراد باللفظ المشترك [ما فهمته من العموم، ويكون ذلك حملا للفظ [١] على أحد مفهوميه بدون القرينة [١٩٣/ب] - ولا وجه له، ولكان الجواب فى الآية النازلة جوابا له يمنع حمل اللفظ المشترك على ما حمله عليه.

الوجه الثانى من وجوه التمسك: تقرير رسول الله، وهو أعرف الناس بلغة العرب؛ وذلك يدل على العموم ظاهرا.

الوجه الثالث من وجوه التمسك: قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِنا الحُسْنَى**...﴾ الآية [الأنبياء: ١٠١]؛ فهذه الآية رافعة لاحتجاج ابن الزبعرى؛ لكونها تدل على تخصيص تلك الآية؛ وذلك يدل على عمومها.

لا يقال: الاحتجاج بصلاحيتها، ويمكن الاحتمال المذكور، وتقرير الرسول تقرير، للصلاحية، وقوله تعالى:﴿**الذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِنا الحُسْنَى**﴾ [الأنبياء ١٠١] رافعة للاحتمال بحكم الصلاحية؛ وعلى هذا: فلا تمسك بالآية، ولا دلالة لها على العموم :

لأنا نقول: المذاهب المنقولة فى لفظة «ما» وأمثالها - ثلاثة: القول بالعموم، القول بالخصوص، وهو: إما اثنان على رأى، أو ثلاثة على رأى: القول بالوقف، إما بالاشتراك، أو بمعنى لا ندرى أنها للخصوص أو للعموم، فإذا لم تكن للعموم: يلزم أن تكون للخصوص، أو تكون مشتركة، أو نقول: لا ندرى، وبينا أن الاحتجاج على قائله، فلم يبق إلا الخصوص أو الاشتراك: والخصوص: مندفع بما ذكرنا فى الدليل. وأما الاشتراك: ففيه اعتراف [بالعموم][٢]؛ وينفيه: أن كلام ابن الزبعرى[٣] لا يتوجه مع

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) ابن الزبعرى هو عبد الله بن الزبعرى بن قيس بن عدى بن سهم القرشى السهمى الشاعر، كان من أشد الناس على النبى ﷺ وعلى أصحابه بلسانه ونفسه، وكان من أشعر الناس وأطبعهم، يقولون: إنه أشعر قريش قاطبة، وكان يهاجى حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، ثم أسلم عام الفتح بعد أن هرب يوم الفتح إلى نجران، فرماه حسان ببيت واحد وما زاد عليه:

لا تَعْدَمَنْ رجلا أحلك بغضه ... نجران فى عيش أحذ لئيم

فلما بلغ ذلك ابن الزبعرى، قدم إلى رسول الله، ﷺ، فأسلم وحسن إسلامه، واعتذر إلى رسول الله، ﷺ، فقبل عذره، ثم شهد ما بعد الفتح من المشاهد، ومن قوله بعد إسلامه: =

الاشتراك المتوجه للاستفهام.

وجوابه: بعدم حمل اللفظ المشترك على ما ذكر؛ لوجود الدلائل على ذلك، وا لله أعلم.

تنبيهان: أحدهما: أن ابن الزبعرى بكسر الزاى المنقوطة، والباء المنقوطة من تحتها - قيل: إن فيها لغتين: الكسر والفتح، وهو مقصور الألف، مشدَّد الزاى، مسكن العين المهملة.

الثانى: قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: ٧] قيل: إن «ما» مصدرية، والضمير يعود على «ما» عند بعضهم، واستبعد ذلك؛ لكون «ما» المصدرية من الحروف، ولا يعود الضمير [١٩٤/أ] على الحروف، ولو حمل «ما» على «الذى»، وفسر به - كان حسنا.

* * *

الفصل الثالث

فِي أَنَّ صِيغَةَ «الْكُلِّ» وَ «الْجَمِيعِ» تُفِيدانِ الاِسْتِغْرَاقَ

قال المصنف: وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ:

الأَوَّلُ؛ أَنَّ قَوْلَهُ: «جَاءَنِى كُلُّ فَقِيهٍ فِى الْبَلَدِ» يُنَاقِضُهُ قَوْلُهُ: «مَاجَاءَنِى كُلُّ فَقِيهٍ فِى الْبَلَدِ» وَلِذلِكَ يُسْتَعْمَلُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِى تَكْذِيبِ الآخَرِ، وَالتَّنَاقُضُ لاَ يَتَحَقَّقُ إلا إِذَا أَفَادَ الْكُلُّ الاِسْتِغْرَاقَ؛ لأَنَّ النَّفْىَ عَنِ الْبَعْضِ لا يُنَاقِضُ الثُّبُوتَ فِى الْبَعْضِ.

الشرح: اعلم - وفقك ا لله تعالى - أن صيغة «كل» (١) و «جميع» (٢) تفيد

يَا رَسُولَ الْمَلِيكِ إِنَّ لِسَانِى ... رَاتِقٌ مَا فَتَقْتُ إِذْ أَنَا بُورُ
إِذْ أُجَارِى الشَّيْطَانَ فِى سَنَنِ الغـ ... ـىِّ وفِى ذاكَ خاسِرٌ مَثْبُورُ
يَشْهَدُ السَّمْعُ والفُؤادُ بِمَا قُلْـ ... ـتَ وَنَفْسِى الشهيدُ وهى الخَبِيرُ
أنَّ ما جِئْتَنَا بِهِ حَقٌّ صِدْقٌ ... ساطِعٌ نُوره مُضِىءٌ مُنِيرُ
جِئْتَنَا بِالْيَقِينِ والصِّدْقِ والْـ ... ـبِرِّ وفِى الصدقِ واليقِينِ السُّرورُ
أَذْهَبَ اللهُ ضَلَّةَ الجَهْلِ عَنَّا ... وَأَتَانَا الرَّخَاءُ وَالمَيْسُورُ

فى أبيات له. والبور: الضال الهالك، وهو لفظ للواحد والجمع، كذا فى «الاستيعاب» لابن عبد البر والزبعرى: بكسر الزاى، وفتح الموحدة، وسكون العين، وفتح الراء المهملتين، فألف مقصورة. ينظر شرح أبيات المغنى ٤/ ٢٥٦ - ٢٥٧

(١) ينظر أصول السرخسى ١/١٥٧. البحر المحيط ٣/ ٧١، المعتمد ١/ ١٩١، تقريب الوصول إلى=

الاستغراق، والمصنف قد استدل على ذلك بوجوه واضحه غنية عن الشرح إلا أن فى الوجهين الأولين مباحثة، فلنذكر كل واحد منهما، مع ما يتجه من الأسئلة والأجوبة:

أما الوجه الأول هو: أن نقول: قولنا: «جاءنى كل فقيه»، يناقضه «ما جاءنى كل فقيه»؛ وإذا كان نقيضا له فى اللغة، فيلزم من ذلك أن تكون صيغة «كل» للاستغراق:

أما الأول: فقد بينا فى المقدمة معنى التناقض وشرائطه، وبينا أن الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية، وأن الكليتين والجزئيتين لا يتناقضان، وقد سبق كل ذلك؛ فلا نعيده ههنا.

وإذ قد علمت ذلك، فاعلم: أن قولنا: «ما جاءنى كل فقيه فى البلد» يناقضه فى العرف قولنا: «جاءنى كل فقيه»، وقولنا: «ما جاءنى كل فقيه فى البلد» سالبة جزئية؛ وذلك لأن لفظة «كل» المستعملة فيه- سواء قلنا: إنها للاستغراق، أو للخصوص- إذا دخل عليها سلب المجىء، أفاد ذلك؛ فيلزم أن يكون قولنا: «جاءنى كل فقيه» موجبة كلية عرفا؛ وإلا لما تناقضا.

وبيان تناقضهما عرفا: أن أهل العرف إذا أراد بعضهم تكذيب القائل: «جاءنى كل فقيه فى البلد» يبادر إلى استعمال قوله: «ما جاءنى كل فقيه»، والمبادرة إلى استعمال إحدى الصيغتين لتكذيب قائل الصيغة الأخرى – دليل يناقضهما عرفا؛ ويلزم من

=علم الأصول ٧٥، نهاية السول ٢/ ٣٢٢، الإبهاج ٢/ ٩٣، ٩٩، الإحكام ٢/ ١٨، ٣، ١٩٨، تنقيح الفصول ١٧٩، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٢٧، روضة الناظر ٢/ ٧٦٦٨، حاشية العطار ٢/ ٤، نشر البنود ١/ ٢٠٧، التحرير ٧٠، كشف الأسرار ١/ ١٨٤، القواعد والفوائد ص ١٧٨، المسودة ص ١٠١، مصابيح المعانى – ٣٣٩ – ٣٤٥، المقرب ١/ ٢٤٠، ١/ ٢١٠، غاية الوصول ٧٩، أصول السرخسى ١/ ١٥٨، لباب الإعراب ٣٨٧، شرح اللمع لابن برهان ١/ ٢٢٦، البسيط ١/ ٢٦٤ – ٣٧١، التسهيل ١٦٤ – ١٦٥، شرح الألفية لابن الناظم ٥٠٣، الكتاب ٢/ ٣٨٠ – ٣٨١، الكواكب الدرية ٢/ ١٠١، شرح الكافية فى النحو للأستراباذى ١/ ٣٣٤.

(٢) ينظر البحر المحيط ٣/٧١/ المعتمد ١٩١/١ تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، نهاية السول ٣٢٢/٢، والإبهاج ٩٩/٩٣/٢، والإحكام ١٩٨/١٨٣/٢، تنقيح الفصول ص١٧٩، شرح الكوكب المنير ١٢٧/٣، روضة الناظر ٦٦٨/٢، حاشية العطار ٤/٢، نشر البنود ٢٠٧/١ التحرير ص ٧٠، كشف الأسرار ١٨٤/١، غاية الوصول ص ٧٩، أصول السرخى ١٥٨/١، لباب الإعراب ٣٨٧، شرح اللمع لابن برهان ٢٢٦/١، البسيط ٢٦٤/١ – ٣٧١، التسهيل ١٦٤ – ١٦٥، شرح الألفية لابن الناظم ٥٠٣، الكتاب ٣٠٨/٢ – ٣٨١، الكواكب الدرية ١٠١/٢، شرح الكافية فى النحو للأستراباذى ٣٣٤/١.

تناقضهما عرفا: تناقضهما لغة؛ وإلا يلزم النقل؛ وهو على خلاف الأصل [١٩٤ /ب]؛ فيلزم أن يكون:«جاءنى كل فقيه» للعموم؛ وهو المدعى.

واعلم: أن هذا الدليل مع ظهوره، فيه منع، ولا جواب له.

وبيانه: أنا نقول: لانسلم أنه يلزم من تناقضهما أن تكون صيغة«كل» للاستغراق؛ وهذا لأن قول القائل: «جاءنى كل فقيه» يناقضه قول القائل:«ما جاءنى كل فقيه»، وإن لم تكن صيغة«كل» للعموم؛ وذلك لأنه إذا لم تكن للعموم، كانت للثلاثة على قول، وللاثنين على قول، وهى مستعملة من جهتهما، فقوله: «جاءني كل فقيه»: إن حمل على الاثنين أو الثلاثة، يناقضه قوله:«ما جاءنى كل فقيه» مريدا بلفظ «الكل» الاثنين أو الثلاثة؛ فلا يتوقف تناقضهما على الاستغراق.

وهذا هو معنى قول الفاضل صاحب «التحصيل»: يكفى فى تناقضهما[1] دلالتهما على شيء واحد.

وقد رام بعضهم الجواب عن هذا السؤال، فقال شارحًا لكلامه: يريد أن مدلول: «ما جاءنى كل فقيه» سالبة جزئية، «وجاءنى كل فقيه» موجبة جزئية، ويكون المحكوم عليه بالسلب هو المحكوم عليه بالإيجاب؛ فيتناقض؛ كقولنا:«زيد قائم، زيد ليس بقائم». ثم قال: وجوابه: أن زيدا وشبهه متعين؛ فيتحقق التناقض، ولا كذلك الثبوت فى بعض غير متعين، والسلب عن بعض غير متعين؛ فإنه لا يتناقض لا لغة ولا عرفا ولا عقلا.

هذا ما ذكره، وفساد الشرح المذكور لكلام الفاضل صاحب«التحصيل»، وعدم صحة جوابه عن إشكال هذا الفاضل- قد تبين لك مما ذكرناه؛ فلا نعيده.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: الثانى: أَنَّ صيغَةَ «الْكُلِّ» مُقَابلَةٌ فِي اللَّفْظِ لصيغَةِ «الْبَعْضِ»؛ وَلَوْلا أَنَّ صيغَةَ الْكُلِّ غَيْرُ مُحْتَمِلة لِلْبَعْضِ؛ وَإِلا لَمَا كَانَتْ مُقَابلَةً لَهَا.

الثَّالثُ: أَنَّ الرَّجُلَ، إذَا قَالَ:«ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فى الدَّارِ». وعلم أَنَّ فِى الدَارِ عَشَرةً، وَلَم يُعْرَفْ سِوَى هَذِهِ اللَّفْظَةِ، أَعنِى: أَنَّهُ لَمْ يُعْرَفْ أَنَّ فِى الدارِ أَبَاهُ وَغَيْرَهُ ممن يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهُ لا يَضرِبُهُ، بَلْ جُوِّزَ أَنْ يَضْرِبَهُمْ كُلَّهُمْ- فَإِنَّ الأَسْبَقَ إِلَى الْفَهْمِ الاسْتِغْرَاقُ.

وَلَوْ كَانَتْ لَفْظَةُ «الْكُلِّ» مُشْتَرَكَةً بَيْنَ «الْكُلِّ» وَ«الْبَعْضِ» لَمَا كَانَ كَذَلكَ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ

---

(١) فى «أ»: عدم دلالتهما.

الْمشتَرَكَ لَمَّا كَانَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى المَفْهُومَيْنِ عَلَى السَّوِيَّةِ امْتَنَعَ أَنْ تَكُونَ مُبَادَرَةُ الْفَهْمِ إِلَى أَحَدِهِمَا أَقْوَى مِنها إِلَى الآخَرِ.

الرَّابِعُ: أَنْ يُتَمَسَّكَ بِسُقُوطِ الاعْتِرَاضِ عَنِ المُطِيعِ، وَتَوَجُّهِهِ عَلَى الْعَاصِى، أَمَّا الأَوَّلُ فَهُوَ أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا قَالَ لِعبْده: كُلُّ مَنْ دَخَلَ الْيَوْمَ دَارِى فَأَعْطِهِ رَغِيفًا، فَلَو أَعْطَى كُلَّ دَاخِلٍ، لَمْ يَكُنْ للسَّيِّد أَنْ يَعْتَرِضَ عَلَيْه؛ حَتَّى إِنَّه لَوْ أَعْطَى رَجُلا قَصِيرًا، فَقَالَ لَهُ: «لِمَ أَعْطَيْتَهُ مَعَ أَنِّى أَردت الطِّوال؟» فَلِلْعَبْدِ أَنْ يَقُولَ: مَا أَمرتَنى بِإِعْطَاءِ الطِّوَالِ وَ إِنَّمَا أَمَرْتَنى؛ بِإِعْطَاءِ مَنْ دَخَلَ؛ وَهَذَا قَدْ دَخَلَ.

و كَلُّ عَاقِلٍ سَمِعَ هَذَا الْكَلاَم رَأَى اعْتِراضَ السَّيِّد سَاقِطًا، وَعُذْرَ الْعَبْدِ مُتَوَجِّهًا.

وأَمَّا الثانِىَ، فَهُوَ أَنَّ الْعَبْدَ لَوْ أَعْطَى الْكُلَّ إلا وَاحِدًا، فَقَالَ لَهُ السَّيِّدُ:«لِم لَمْ تُعْطِهِ؟!» فَقَالَ:«لأَنَّهُ طَوِيلٌ، وَكَانَ لَفظُكَ عَامًّا؛ فَقُلْتُ: لَعَلَّكَ أَردت الْقِصارَ». اسْتَوْجَبَ التَّأْدِيب بِهَذَا الْكَلامِ.

الْخَامِسُ: إِذَا قالَ: «أَعْتَقْتُ كُلَّ عَبِيدِى وَإِمَائِى». وَمَاتَ فِى الْحَالِ، وَلَم يَعْلَمْ مِنْهُ أَمْرٌ آخَرُ سِوَى هَذِهِ الأَلْفاظِ - حُكِمَ بِعتْقِ كُلِّ عَبِيدِهِ وإِمَائِهِ.

وَلَوْ قَالَ: «غَانِمٌ حُرٌّ». وَلَهُ عَبْدَانِ اسْمُهُمَا غَانِمٌ، وَجَبَتِ الْمُرَاجَعَةُ وَالاِسْتِفْهَامُ؛ فَعَلمنَا عَدَمَ الاشْتِرَاكِ.

السَّادِسُ: أَنَّا نُدْرِكُ تَفْرِقَةً بَيْنَ قَولِنَا: «جَاءَنِى فُقَهَاءُ»، وَبَيْنَ قَولِنَا: «جَاءَنِى كُلُّ الْفُقَهَاءِ» وَلَولا دَلالَةَ الثَّانِى عَلَى الاسْتِغْرَاقِ؛ وَإِلا لَمَا بَقِى الْفَرْقُ.

السَّابِعُ: مَعْلُومٌ أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ إِذَا أَرَادُوا التَّعبير عَن مَعْنَى الاسْتِغْرَاق - فَزِعُوا إِلَى اسْتِعْمَالِ لَفظَةِ «الْكُلِّ» وَ«الْجمِيعِ» وَلا يَسْتَعْمِلُونَ الْجُمُوعَ الْمُنَكَّرَةَ؛ وَلَوْلا أَنَّ لَفْظَةَ «الْكلِّ» وَ«الْجَمِيعِ» موْضُوعَةٌ لِلاسْتِغْرَاق وَإِلا لَكَانَ اسْتِعْمَالُهمْ هَاتَيْنِ اللَّفْظَتَيْنِ عِنْد إِرادَة الاسْتِغْرَاق كَاسْتِعْمالِهِمْ لِلْجُمُوعِ الْمُنَكَّرَةِ.

فَإِنْ قُلْتَ فِى جَمِيعِ هَذِه المواضِعِ: «إِنَّمَا حَكَمْنَا بِالْعُمُومِ لِلْقَرِينَةِ».

قُلْتُ: كُلُّ مَا تَفرضُونَهُ مِنَ الْقَرائِنِ أَمْكَنَنا فَرْضَ عَدَمِهِ مَعَ بَقَاءِ الأَحْكَامِ الْمَذْكُورَة. وَأَيْضا لَوْ قِيلَ: «كُلُّ مَنْ قَالَ لَكَ: «جيمٌ» فقُلْ لَهُ:«دَالٌ»؛ فَهَهُنَا لا قَرِينَةَ تَدُلُّ عَلَى هَذِهِ الأَحْكَامِ، مَعَ أَنَّ الْعُمُومَ مَفْهُومٌ مِنْهُ.

وَأَيْضا: فَلَوْ كَتَبَ فِى كِتَابٍ، وَقَالَ:«اعْمَلُوا بِمَا فِيه». حُكم بِالْعُمُومِ مَعَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ.

وَأَيْضا الأَعْمَى يَفْهَمُ الْعُمُومَ منْ هَذِهِ الأَلْفَاظِ؛ مَعَ أَنَّهُ لا يَعْرِفُ الْقَرَائِنَ الُمبْصَرَةَ، وَأَمَّا المَسْمُوعة فَهى مَنْفِيَّةٌ؛ لأَنَّا فَرضنا الْكَلامَ فِيمَنْ سَمِعَ هَذِهِ الأَلْفَاظَ، وَلَمْ يَسْمَعْ شَيْئًا آخرَ.

الثَّامِنُ: لَمَّا سَمِعَ عُثْمَانُ - رَضِىَ اللهُ عَنْهُ - قَوْلَ لَبِيد [مِنَ الطَّوِيلِ]:

.... وَكُلُّ نَعِيمٍ لا مَحَالَةَ زَائِلُ

قال: «كَذَبْتَ، فَإِنَّ نَعِيمَ الْجَنَّةِ لا يَزُولُ». فَلَوْلا أَنَّ قَوْلَهُ أَفَادَ الْعُمُومَ وَإِلا لَمَا تَوَجَّهَ عَلَيْهِ التَّكْذِيبُ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم- وفقك الله تعالى- أنه لابد من تقديم مقدمة على شرح المتن؛ فنقول: المتقابلان هما الشيئان اللذان لا يجتمعان فى ذات واحدة باعتبار واحد، فالتقابل جنس تحته أربعة[١٩٥/أ] أنواع:

أحدها: تقابل التناقض[١]؛ وقد سبق بيان النقيضين فى«المنطق».

وثانيها: تقابل التضاد؛ كالسواد والبياض.

وثالثها: تقابل التضايف؛ كتقابل الأبوة والبنوة.

ورابعها: تقابل العدم والملكة؛ كتقابل العمى والبصر.

وإذا عرفت ذلك، تبين لك: أن التقابل أعم من التناقض؛ لأن التناقض نوع من أنواعه، أو جزئى من جزئياته، ويلزم من ذلك العموم والخصوص؛ فيلزم أن يكون الوجه الثانى أعم من الأول، وأن يكون غيره.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: صيغة «الكل» مقابلة فى اللفظ لصيغة «البعض»:

الدليل عليه: أنه لا يصدق على شىء واحد أنه كل وبعض؛ باعتبار شىء واحد بالضرورة؛ولهذا: من أراد تكذيب قائل إحدى الصيغتين، يبادر إلى استعمال الصيغة الأخرى، ويلزم من تقابلهما على الوجه المذكور: ألا تكون صيغة«الكل» محتملة للبعض: إما بطريق الاشتراك بين الكل والبعض على قول، أو بطريق الوضع للخصوص على قول آخر؛ إذ لو كانت محتملة لهما، لما جعل التقابل بينهما على الإطلاق:

أما على قول من قال: بأنها للخصوص فقط - فظاهر. وأما على قول من قال:

---

(١) فى «أ»: النقيضين.

بالاشتراك - فلأنه لا مقابلة على الإطلاق بين المشترك فى الاستغراق والخصوص، وبين المختص بالخصوص جزما. [فصح](١) ما ادعينا أنه لو كانت محتملة للخصوص على التفسير المذكور، لما حصل التقابل بينهما على الإطلاق، واللازم منتف؛ فينتفى الملزوم، وهو أن تكون هذه الصيغة محتملة للبعض على التفسير المذكور.

وإذا لم تكن الصيغة محتملة للخصوص أصلا: لا على سبيل الاشتراك، ولا على سبيل الاختصاص به- كان الاستغراق مدلولها؛ وذلك هو المطلوب.

قال بعضهم: «مرادكم بـ«التقابل»: التناقض، وقولكم: «لو كانت محتملة للبعض، لما كانت مقابلة لها» عبارة غير متجهة؛ لأن الكلية مستلزمة [١٩٥/ب] للجزئية بالضرورة ولفظها دال عليها؛ فكيف ينفى عنها احتمالها؟!»:

قلنا: قد تبين أنه ليس المراد بالتقابل: «التناقض»؛ على ما فهمه المعترض؛ فالاعتراض المذكور ساقط إذا فهم كلامه، والاصطلاح على ما شرحناه. وبقية الوجوه غنية عن الشرح.

قال صاحب «التنقيح»: دليل العموم فى هذه المواضع أربعة: سقوط [الاعتراض](٢) عن الجارى على العموم، وتوجيهه على النازل الجزئى على العموم، ودخول الاستثناء، وورود النقض عليها؛ ولا خلاف فى شىء منها عند أهل اللسان، وإن توهم متوهم أن ذلك بالقرائن، فرضنا [صورا] فيها عدم القرائن؛ كالأعمى والغائب، [والقرائن] فى أمور مبهمة [تتضمن مناسبة] (٣)؛ كحروف الهجاء وأمثالها، ومن سمع شخصا يقول: «أعتقت كل رقيق لى» [ومات] - حل له أن يتزوج بإمائه، وإن لم يطلع إلا على هذه اللفظة. ويؤكده الاستعمال؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلا وَجْهَهُ**﴾ [القصص: ٨٨]، ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**﴾ [الرحمن: ٢٦]، ﴿**فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ**﴾ [الحجر: ٣٠]، ﴿**قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِى جَاءَ بِهِ مُوسَى**﴾ [الأنعام: ٩١] نقضا لقول من قال: ﴿**مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَىْءٍ**﴾ [الأنعام: ٩١]. وكذلك لما قال لبيد: [الطويل]

أَلاكُلُّ شَىْءٍ مَا خَلاَ اللَّهَ بَاطِلُ   وَكُلُّ نَعِيمٍ لا مَحَالَةَ زَائِلُ(٤)

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «أ»: الأغراض.

(٣) فى «أ»: تتضمن قرينة.

(٤) هذا البيت من قصيدة أزيد من خمسين بيتا للبيد بن ربيعة الصحابى رضى الله عنه، رثى بها النعمان بن المنذر ملك الحيرة وأولها:

=

قال له عثمان بن مظعون[١]: «كَذَبْتَ»؛ ولولا أن لفظة «كل» للعموم، لما انتظم تكذيبه.

* * *

الفَصْلُ الرَّابعُ
فِي أَنَّ النَّكرةَ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ تَعُمُّ

قال المصنف -رحمه الله تعالى-: وَذَلِكَ لِوَجْهَيْنِ: الأَوَّلُ أَنَّ الإِنْسَانَ إِذَا قَالَ: «اليَوْمَ

ألا تسألان المرء ماذا يحاول؟ أنحب فيقضى أم ضلال وباطل؟

حبائله مبثوثة في سبيله ويفنى إذا ما أخطأته الحبائل

والباطل هنا الذاهب الزائل، ومعناه الهالك الفانى: أى القابل للهلاك والفناء. وقال بعضهم: الباطل فى الأصل ضد الحق، والمراد به هنا الهالك. والمحالة بفتح الميم: الحيلة، قال الجوهرى: قولهم: لا محالة أى لابد وفى البيت شاهدان: أولهما قوله:«ما خلا الله» حيث ورد بنصب لفظ الجلالة بعد «خلا»، فدل ذلك على أن الاسم الواقع بعد «ماخلا» يكون منصوبا، وذلك لأن«ما» هذه مصدرية، وما المصدرية لا يكون بعدها إلا فعل، ولذلك يجب نصب ما بعدها على أنه مفعول به، وإنما يجوز جره إذا كانت حرفا، وهى لا تكون حرفا متى سبقها الحرف المصدرى. وثانيهما توسط المستثنى بين جزئى الكلام فى قوله: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل»، يريد: ألا كل شيء باطل ما خلا الله. ينظر: ديوانه ص ٢٥٦؛ وجواهر الأدب ص ٣٨٢؛ وخزانة الأدب ٢/ ٢٥٥- ٢٥٧؛ والدرر ١/ ٧١؛ وديوان المعانى ١/١١٨؛ وسمط اللآلى ص ٢٥٣؛ وشرح الأشمونى ١/١١؛ وشرح التصريح ١/٢٩؛ وشرح شذور الذهب ص ٣٣٩؛ وشرح شواهد المغنى ١/ ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ٣٩٢؛ وشرح المفصل ٢/ ٧٨؛ والعقد الفريد ٥/٢٧٣؛ ولسان العرب ٥/٣٥١ (رجز)؛ والمقاصد النحوية ١/ ٥، ٧، ٢٩١؛ ومغنى اللبيب ١/ ١٣٣؛ وهمع الهوامع ١/٣؛ وبلا نسبة -: فى أسرار العربية ص ٢١١؛ وأوضح المسالك ٢/ ٢٨٩؛ والدرر ٣/ ١٦٦؛ ورصف المبانى ص ٢٦٩؛ وشرح شواهد المغنى ٢/ ٥٣١؛ وشرح عمدة الحافظ ص ٢٦٣؛ وشرح قطر الندى ص ٢٤٨؛ واللمع ص ١٥٤؛ وهمع الهوامع ١/ ٢٢٦.

(١) هو: عثمان بن مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة بن جمع بن عمرو بن هصيص بن كعب ابن لؤى أبو السائب القرشي. هو صحابى مشهور أسلم قديما وهاجر الهجرتين وأوذى فى الله إيذاء شديدا بعد أن كان فى جوار الوليد بن المغيرة، ورد عليه جواره لما يرى من إيذاء إخوانه وأمانه فخشى على نفسه فتعرض لبلاء شديد فصبر عليه حتى توفى فى حياة النبى وهو أول رجل مات من المهاجرين بالمدينة. ينظر ترجمته فى: أسد الغابة(٣/ ٥٩٨)، الإصابة (٤/ ٢٢٥)، الثقات (٣/ ٢٦٠)، الاستبصار (٥٨، ١٩٦)، الاستيعاب (٣- ٤/ ١٠٥٣)، بقى بن مخلد (٣٢٨)، سير أعلام النبلاء (١/ ١٥٣)، الطبقات الكبرى (١/١٤١)، تجريد أسماء الصحابة(١/ ٣٧٥)، التحفة اللطيفة (٣/ ١٧٠)، أصحاب بدر(١٢٠)، تاريخ الإسلام(٢/١١١)، عنوان النجابة (١٣٤)، التاريخ الكبير (٦/ ٢١٠)، الأعلام (٤/ ٢١٤).

أَكَلْتُ شَيْئًا». فَمَنْ أَرَادَ تَكْذِيبَهُ قَالَ: «مَا أَكَلْتَ الْيَوْمَ شَيْئًا». فَذِكْرهُمْ هَذَا النَّفْيَ عِنْدَ تَكْذِيبِ ذَلِكَ الإِثْبَاتِ- يَدُلُّ عَلَى اتِّفَاقِهِمْ عَلَى كَوْنِهِ مُنَاقِضا لَهُ، وَلَوْ كَانَ قَوْلُهُ: «مَا أَكَلْتَ الْيَومَ شَيْئًا»؛ لا يَقْتَضِي الْعُمُومَ، لَمَا نَاقَضَهُ؛ لأَنَّ السَّلْبَ الْجُزْئِى لا يُنَاقِضُ الإِيجَابَ الْجُزْئِيَّ؛ مِثَالُهُ مِنْ كِتَابِ اللهِ: أَنَّ الْيَهُودَ لَمَّا قَالَتْ: ﴿**مَا أَنزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِن شَيْءٍ**﴾ [الأنعام: ٩١] قَالَ تَعَالَى: ﴿**قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِى جَاءَ بِهِ مُوسَى**﴾ [الأنعام: ٩١] وإِنَّما أَوْرَدَ اللهُ تَعَالَى هَذَا الْكَلامَ نَقْضًا لِقَوْلِهِم.

الثَّانِى: لَوْ لَمْ تَكُنِ النَّكِرَةُ فِى النَّفْيِ لِلعُمُومِ لَمَا كَانَ قَوْلُنَا: «لا إِلَهَ إِلا اللهُ» نَفْيًا لِجَمِيعِ الآلِهَةِ سِوى اللهِ تَعَالَى.

تَنْبِيهٌ: النَّكِرَةُ فِى الإِثْبَاتِ إِذَا كَانَتْ خَبَرا، لا تَقْتَضِي الْعُمُومَ؛ كَقَوْلِكَ: «جَاءَنِى رَجُلٌ».

وَإِذَا كَانَ أَمْرًا فَالأَكْثَرُونَ عَلَى أَنَّهُ لِلْعُمُومِ؛ كَقَوْلِهِ: «أَعْتِقْ رَقَبَةً». وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَخْرُجُ عَنْ عُهْدَةِ الأَمْرِ بِفِعْلِ أَيِّهَا كَانَ؛ وَلَوْلا أَنَّهَا لِلْعُمُومِ؛ وَإِلا لَمَا كَانَ كَذَلِكَ.

الشرح: قال -رضى الله عنه-: اعلم -وفقك الله تعالى- أن الدعوى: أن النكرة فى سياق نفى الجنس - للعموم.

أما قوله: «فى سياق نفى الجنس» فهو يخرج النكرة المرفوعة؛ كقولك: «لا رجلٌ فى الدار» بالرفع؛ فإنه لنفى الواحد بقيد كونه واحدا. وليس ذلك لنفى الجنس؛ فإن الوحدة تنافيه. ويخرج - أيضًا - النكرة فى سياق الإثبات؛ كقولك: «جاءنى رجل» [١٩٦/أ]. يتناول سائر النكرات العامة والخاصة، إذا كانت نفيا للجنس.

بيانه: ما جاءنى أحد أو إنسان، ولا رجلَ فى الدار ولا إنسانَ فيها، أو غير ذلك.

والدليل على ذلك من وجهين:

الأول: أن قول القائل: «أكلتُ شيئا»، يناقضه قول القائل: «ما أكلتَ شيئا»، وقولنا: «أكلت شيئا» موجبة جزئية، فلو كان قولنا: «ما أكلت شيئا» لا يقتضى العموم مع أنها سالبة -يلزم أن تكون سالبة جزئية، والموجبة الجزئية مع السالبة الجزئية وجب ألا يتناقضا؛ لما سبق فى علم المنطق؛ واللازم باطل؛ فيلزم أن تكون هذه للعموم.

مثاله من الكتاب العزيز: لما قالت اليهود: ﴿**مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ**﴾

[الأنعام: ٩١] رد الله عليهم؛ فقال: ﴿قُلْ مَنْ أَنْـزَلَ الكتـابَ الَّـذِى جاءَ بِـهِ مُوسَـى﴾ [الأنعام: ٩١]؛ وكان هذا نقضا لكلامهـم؛ فهـذه الآيـة موجبـة جزئيـة، والأولى سـالبة كلية.

الوجه الثاني: هو أنه لو لم تكن النكرة فى سياق نفى الجنس للعموم، لما حصل التوحيد بقول القائل: «لا إله إلا الله»؛ واللازم باطل.

قال صاحب «التنقيحات»: قولهم: «النكرة فى سياق النفـى تعـم»[1]- يجب تقييده؛ وإلا بطل بقولنا: لا كل حيوان إنسان. قال بعضهم: هذه الدعوى ما رأيت أحدًا من الأصوليين ولا من الأدباء يخصِّصها، مع أنها مخصوصة؛ وليست مخصوصة بشىء قليل بل بكثير:

وبيانه: أن النكرة فـى سياق النفـى إن رُفِعَتْ - لا تعم؛ كقولك: «لا رجلٌ فى الدار» بالرفع، وقولنا: «ليس كل حيوان إنسانًا» نكرة فـى سياق النفـى، ولا تعـم؛ فـإن كثيرا من الحيوان إنسـان، والنكـرات الخاصـة لا تعـم؛ كقولـه تعـالى: ﴿مَـالَكُمْ مِنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ﴾ [المؤمنون: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِنْ ايـة مِـنْ آيَـاتِ رَبِّهِـمْ﴾ [يس: ٤٦] فإن العموم فى هاتين الصورتين إنما جاء من لفظة «مِن» مع أن كلمة «إله» نكرة فى سياق النفى[١٩٦/ب]؛ وكذلك لفظة «آية» ونقـل هـذا عـن صـاحب الكتـاب[2]؛ وهذا بخلاف النكرات العامة؛ كقولك: «ماجاءنى أحد، وما عنـدى شـىء»؛ فإنهـا تعـم؛ سواء دخلت عليه كلمة «من» أو لم تدخل؛ بخلاف النكرة الخاصة.

ونقل عن ابن السكيت[3] جملة من الصيغ العامة، وكلها نكرة فـى سياق النفـى؛ كقولك: ما بها أحد، ولادَيَّار، ولا نافخ نار، ولا داع، ولا مجيب... إلى غير ذلـك من النكرات المنفية المعترف بعمومها، ثم قام وقعد، وأرعد وأبرق، وقال: فكيف الحيلـة فى

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٣/١١٠- ١٢٢، تقريب الوصول إلى علم الأصول صـ٧٥، نهاية السول ٢/٣٢٩، الحاصل من المحصول ١/ ٥١٠، التمهيد للأسنوى ص. ٣١٨: ٣٢٤، البدخشى على المنهاج ٣/ ٨٤، الإبهاج فى شرح المنهاج ٢/١٠٦، الأحكام ٢/ ١٩٠، ميزان الأصول صـ٤٠٢، البرهان ١/ ٣٣٧- ٣٣٩، تنقيح الفصول ص١٨١، شرح الكوكب المنير ٣/١٣٦- ١٣٧ نشر البنود ١/٢١٠، شرح المنهاج للأصفهانى ١/٣٥٤، التحرير ص٧٠، كشف الأسرار ١/١٨٥- ١٨٦.

(٢) فى «أ»: اللسان.

(٣) تهذيب إصلاح المنطق (٨٠٥).

ضبط هذه الدعوى مع هذه التخصيصات التى دخلتها؛ وكلها نكرات فى سياق النفى؟!

ثم قال: النكرة فى سياق النفى قسمان: مقيس، ومسموع؛ فالمقيس المطرد: النكرة فى النفى مع «لا» التى لنفى الجنس مبنية[1]؛ نحو: لا رجل فى الدار، أو معربة منصوبة؛ نحو: لا سائق إبل لك؛ فالنكرة فى النفى عنده قسمان؛ مسموع: وهو ما عدَّهُ، ومقيس: وهو ما حدَّهُ.

واعلم: أن التعريف الذى ذكرناه لصورة المسألة بحيث لا يرد عليه ما ذكره المعترض- هو الذى صدَّرنا به المسألة.

وبيانه: أنه لا يرد عليه شىء مما أورده هو؛فإن قيْد نفى الجنس يخرج النكرة المرفوعة. وأما قولنا: ليس كل الحيوان إنسانا - فهو مندفع أيضا؛ لأنا نمنع كون «ليس» لنفى الجنس؛ بل هو للسلب عن الكل فى تلك الصور.

وأما النكرات الخاصة: فيمتنع خصوصها، بل هى عامة عندنا كلها.

وقول صاحب الكتاب وحده ليس بحجة على الأصوليين، مع نقل إمام الحرمين عن سيبويه؛ أنه قال:«ماجاءنى رجل» عام، وأما إنكار من لم يطلع على ذلك فى «كتاب سيبويه»، فلا يعارض نقل إمام الحرمين؛ فإن سيبويه ربما قال ذلك فى غيرِ بابه؛ فلم يطلع المتأخر من طلبة العلم عليه، مع أن الدليل الأصولى [١٩٧/أ] المذكور مطَّرد فى النكرات العامة والخاصة. وبما ذكرناه من تلخيص الدعوى وتحريرها: يخرج عنه قول القائل: «ما جاءنى أحد»؛ فإنا قيدنا ما ذكرنا بكلمة «لا»؛ فقد اندفع ما أورده بقيد واحد، ولعل ذلك القيد أهمل لشهرة صورة المسألة، أو لغير ذلك، والله أعلم.

واعلم: أن ما ذكره من أن النكرة فى الإثبات إذا كانت خبرا لا تعم، وأما إذا كانت أمرا، ففيه خلاف -: الأول واضح، والثانى فاسد؛ إلا أن يقال: إنه عام عموما بدليًّا، وليس ذلك ظاهرا فيه، والله أعلم بالصواب.

* * *

الْفَصْلُ الْخَامِسُ
فِى شُبَهِ مُنْكِرِى الْعُمُومِ

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: احتجوا بأُمُور:

---

(١) فى «أ»: منفية.

أَوَّلُهَا: الْعلمُ بِكَوْن هَذِهِ الصِّيَغ مَوْضوعَة لِلْعُمُومِ؛ إِمَّا أَن يَكُونَ ضَرُورِيًّا وَهُوَ بَاطِلٌ؛ وَإِلا وَجَبَ اشْتِرَاكُ الْعُقلاء فِيهِ، أَوْ نظريًا؛ وَحينئذ لابدَّ فيهِ مِنْ دَليل، وَذَلِكَ الدَّلِيلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَقْلِيًّا؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّهُ لا مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِى اللُّغَاتِ. أَوْ نَقْلِيًّا، وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَواتِرا، أَوْ آحَادا.

وَالْمُتَواتِرُ بَاطِلٌ؛ وَإِلا لَعَرَفَهُ الْكُلُّ، وَالآحَادُ أَيْضا بَاطلٌ؛ لأَنَّهُ لا يُفِيدُ إِلا الظَّنَّ، وَالْمَسْأَلَةُ عِلْمِيَّةٌ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ هَذِه الأَلفَاظَ مُسْتَعْمَلَةٌ فِى الإِسْتِغْرَاقِ تَارَةً، وفِى الْخُصُوصِ أُخْرَى، وَذلكَ يَدُلُّ عَلَى الاشْتِرَاكِ.

بَيَانُ الْمُقَدِّمَةِ الأُولَى أَنَّ القَائِلَ إِذَا قَالَ: «مَنْ دَخَلَ دَارى أَ هَنْتُهُ، أَوْ أَكْرَمْتُهُ». فَإِنَّهُ قَلَّمَا يُرِيْدُ بِهِ الْعُمُومَ، وَإِذَا قَالَ: «لَقِيتُ الْعُلَمَاءَ، وَقَصَدت الشُّرَفَاءَ» فَقَدْ يُرِيدُ بِهِ الْعمُوم تَارَة، وَالْخُصُوصَ أُخرَى.

بَيَانُ الْمُقَدِّمَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الظَّاهِرَ مِنِ استعْمَال اللَّفْظِ فِى شَىْء كَوْنُهُ حَقِيقَةً فيه؛ إِلا أَنْ يَدُلُّونَا بدلِيلٍ قَاطِعٍ عَلَى أَنَّهُمْ باسْتِعْمالِهِمْ فِيهِ مُتَجَوِّزُونَ؛ لأَنَّا لَوْ لَمْ نَجْعَلْ ذَلكَ طَرِيقًا إِلَى كَوْن اللَّفْظِ حَقيقَة فِى الْمُسَمَّى- لَتَعَذَّرَ عَلَيْنَا أَنْ نَحْكُمَ بِكَوْنِ لَفْظٍ ما حَقِيقَةً فِى مَعْنى ما؛ إِذْ لا طَرِيقَ إِلَى كَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً سوى ذَلِكَ.

الثَّانِي:هُوَ أَنَّ هَذِهِ الأَلْفاظَ لَوْ لَمْ تَكُنْ حَقِيقَةً فِى الاسْتِغْرَاقِ وَالْخُصُوصِ- لَكَانَ مَجَازًا فِى أَحَدِهِمَا، وَاللَّفْظُ لا يُسْتَعْمَلُ فِى الْمجَازِ إِلا مَعَ قَرِينَةٍ؛ وَذَلِكَ خِلَافُ الأَصْلِ.

وأَيْضا، فَتلْكَ الْقَرِينَةُ إِمَّا أَنْ تُعْرَفَ ضَرُورَةً أَوْ نَظَرًا.

وَالأَولُ بَاطِلٌ؛ وَإِلا لامْتَنَعَ وُقُوعُ الْخِلَافِ فِيهِ.

وَالثَّانِي - أَيْضا - بَاطِلٌ؛ لأَنَّا لَمَّا نَظَرْنَا فِى أَدِلَّةِ الْمُثْبِتِينَ لِهَذِهِ الْقَرِينَةِ لَمْ نَجدْ فِيهَا مَا يُمْكِنُ التَّعْوِيلُ عَلَيْه.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ هَذِهِ الأَلْفَاظَ لَوْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِلإِسْتِغْرَاقِ، لَمَا حَسُنَ أَنْ يَسْتَفْهِمَ الْمُتَكَلِّمُ

به؛ لأَنَّ الاِسْتِفْهَامَ طَلَبُ الْفَهْمِ، وَطَلَبُ الْفهمِ- عِنْـدَ حُصُول الْمُقتضى للْفَهْـمِ -عَبَثٌ؛ لَكِنْ من المَعْلُوم أَنَّ مَنْ قال:«ضَرَبْتُ كلَّ مَنْ فِي الدَّارِ» أَنَّهُ يَحْسُنُ أَنْ يُقَـالَ: «أَضَرَبْتَهُـمْ بالْكُلِّيَّةِ؟» وأَنْ يُقَالَ:«أَضَرَبْتَ أَبَاكَ فِيهِمْ؟»

وَرَابِعُهَا: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ لِلاِسْـتِغْرَاقِ لَكَـانَ تَأْكِيدُهـا عَبَثـا؛ لأَنَّهَـا تُفِيـدُ عَيْـنَ الْفَـائِدَةِ الْحَاصِلَةِ مِنَ الْمُؤَكَّدِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ لِلاِسْتِغْرَاقِ لَكَان الاِسْتِثْنَاءُ نَقْضًا؛ وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الْمتكَلِّمَ قَدْ دَلَّ عَلَى الاِسْـتِغْرَاق بِـأَوَّلِ كَلاَمِـهِ، ثُـمَّ بالاِسْتِثْنَاء رَجَـعَ عَـنِ الدّلاَلَةِ عَلَى الْكُلِّ إِلَى الْبَعْضِ؛ فَكَانَ نَقْضًا، وَجَارِيًا مَجْرى مَا يُقَالُ:«ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّار، لَمْ أَضْرِبْ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ».

الثَّانِي: أَنَّ لَفْظَةَ الْعُمُومِ لَـوْ كَـانَتْ مَوْضُوعَـةً لِلاِسْتِغْرَاقِ لَجَـرَتْ لَفْظَـةُ الْعُمُـومِ مَـعَ الاِسْتِثْنَاءِ مَجْرَى تَعْدِيدِ الأَشْخَاصِ، وَاسْتِثْنَاءُ الْوَاحِدِ مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْقُبْـحِ؛ كَمَـا إِذَا قَالَ: «ضَرَبْتُ زَيْدًا،وضَرَبْتُ عمْرًا، وَضَرَبْتُ خَالِدًا»، ثُمَّ يَقُولُ: «إِلا زَيْدًا». فَلَمَّا لَم يَكُـنْ كَذَلِكَ دَلَّ حُسْنُ الاِسْتِثْنَاءِ عَلَى أَنَّ جنْسَ هَذِهِ الصِّيَغِ لَيْسَتْ لِلاِسْتِغْرَاقِ.

وَسَادِسُهَا: أَنَّ صيغَةَ«مَنْ» وَ «مَا» وَ«أَيٍّ» فِـى الْمُجَـازَاةِ- يَصِـحُّ إِدْخَـالُ لَفْـظِ «الْكُـلِّ» عَلَيْهَا تَارَةً، وَ«الْبَعْضِ» أُخْرَى؛ تَقُولُ: «كُلُّ مَـنْ دَخَـلَ دَارِى فَأَكْرِمْـهُ، بَعْـضُ مَـنْ دَخَـلَ دَارِى فَأَكْرِمْهُ». وَلَوْ دَلَّتْ تِلْكَ الصِّيغَةُ عَلَى الاِسْتِغْرَاقِ لَكَانَ إِدْخَالُ الْكُلِّ عَلَيْهَا تَكرِيـرًا، وَ إِدْخَالُ الْبَعْضِ نَقْضًا.

وَسَابِعُهَا: لَوْ كَانَتْ لَفْظَةُ «مَنْ» لِلاِسْتِغْرَاقِ لاَمْتَنَعَ جَمْعُهَا؛ لأَنَّ الْجَمْعَ يُفِيدُ أَكْثَر مِمَّا يُفِيدُهُ الْوَاحِدُ، وَمَعْلُومٌ أَنَّـهُ لَيْـسَ بَعْـدَ الاِسْتِغْرَاق كَـثْرَةٌ؛ فَيُفِيدَهَـا الْجَمْـعُ؛ لَكِـنْ يَصِـحُّ جَمْعُهَا؛ لِقَوْلِ الشَّاعِرِ [مِنَ الْوافِرِ]:

أَتَـوْا نَـارِى، فَقُلْتُ: مَنُونَ أَنْتُمْ؟ فَقَـالُوا: الْجِنُّ، قُلْتُ: عِمُوا ظَلاَمَا

الشرح: اعلم -وفقك الله تعالى- أن ترتيب الكلام المستفاد من علم النظر تأخـير ذكـر شبه منكرى العموم إلى أن يستوعب الكلام فـى المسـائل التـى يدّعـى العمـوم فيهـا، ثـم تذكر معارضات الخصوم وشبههم، و لم يجر المصنف على هذا الترتيب؛ فإنه ذكـر بعـض مسائل العموم، ثم ذكر هذه الشبه، وانفصل عنها، ثم ذكر بقيـة مسـائل العمـوم، وقـد

نبهنا على هذا المعنى مرة، فنقول: لمنكرى العموم وجوه:

الأول: هو أن دعوى العلم بأن هذه الصيغ للعموم - [من الدعاوى الباطلة؛ وذلك لأنه لو حصل: أن هذه الصيغ للعموم]: فإما أن يكون ذلك علما ضروريًّا، أو نظريًّا؛ والقسمان باطلان:

أما بطلان القسم الأول: فالدليل عليه هو أن العلم لابد وأن يكون مشتركًا فيه بين العقلاء المشاركين للخصوم فى الشروط المعدَّة لحصول ذلك العلم الضرورى. وبيانه: أنه من شارك العقلاء فى الحواسِّ الخمس - يكون مشاركا لهم فى العلوم المستفادة من الحواس الخمس، ومن شارك أهل التواتر فى الشروط المعدة للعلم بالأمر المتواتر [١٩٧/ب] - يلزم مشاركته لهم فى العلم الحاصل بوقوع ذلك الأمر (١).

مثاله: أن من كان فى الجامع يوم الجمعة غير نائم، ولا مشغول بما يشغل حسه، وليس يبعد عن المئذنة، بعد المنع من الشعور بالمؤذن إذا سقط من المئذنة -: فإنه يشارك العقلاء الذين حصل لهم العلم الضرورى بسقوطه؛ فلو كان العلم الضرورى حاصلا بكون هذه الصيغ للعموم - لزم أن يحصل ذلك العلم لمن شاركهم فى شروطه، والخصوم قد شاركوه مع عدم العلم؛ فدل ذلك على أنه ليس بضرورى.

ولا سبيل إلى الثانى - وهو أن يكون نظريا -: لأن العلم النظرى لابد فيه من دليل يفيد العلم، والمفيد لذلك العلم: إما أن يكون مفيدا للعلم، وهو: التواتر، أو مفيدا للظن، وهو: الآحاد؛ والأول باطل؛ وإلا لشاركه جمع من المشاركين فى شروطه ومعدَّاته (٢)؛ واللازم باطل، والثانى باطل؛ لأن المسألة علمية، والآحاد لا يفيد إلا الظن.

وهذه الشبهة للواقفية(٣)، ولو تمسك بها الجازم، لانقلبت؛ ووجه القلب ظاهر.

الشبهة الثانية: أن هذه الصيغ مستعملة فى العموم والخصوص؛ فيلزم من ذلك الاشتراك:

أما الأول: فيدل عليه قول القائل: «أكرمت كل من دخل دارى»(٤) و«أطعمت كل من جاءنى اليوم»؛ فإنه قد يريد الحقيقة.

---

(١) سقط فى: «أ».

(٢) فى «ب»: ومعللاته

(٣) فى «ب»: هى للواقفية.

(٤) فى «أ»: كل من فى دارى.

وأما الثاني: فيدل عليه قول القائل: «لَقِيتُ الْعلَمَاءَ، ونَاظَرْتُ الفضلاَءِ»؛ فإنه ما لقى كل العلماء، ولا ناظر كل الفضلاء؛ فقد استعمله فى الخصوص[1]؛ فقد ثبت الثانى.

وأما بيان الأول: فذلك لوجهين:

الأول: أن الظاهر من استعمال اللفظ فى[١٩٨/أ] المعنى الذى وضع له اللفظ [كونه حقيقةً فيه]؛ لأن هذا طريق إلى معرفة كون اللفظ حقيقة فى المعنى؛ لأنه لو لم يكن هذا طريقا إلى ذلك، استحالت معرفة كون اللفظ حقيقة فى معنى من المعانى؛ إذ لا طريق سوى هذا. وإذا كان حقيقة فيه، لزم الاشتراك بين الخصوص والعموم؛ وذلك هو المطلوب.

الوجه الثانى: أن هذه الألفاظ لو لم تكن حقيقة فى العموم والخصوص، وقد استعملت فيهما، يلزم أن تكون مجازا فى أحدهما؛ واللازم منتف:

أما أولا: فلأن المجاز على خلاف الأصل.

وأما ثانيا: فلأن المجاز: إما أن يكون مع القرينة، أو بدون القرينة: لا سبيل إلى الأول؛ لأن تلك القرينة: إما أن تعرف بضرورة العقل: أو بنظر العقل، والأول: محال؛ لو قوع الخلاف فيه. والثانى: محال؛ لأن النظر فى أدلة القائلين بها يقتضى ألا يكون فيها ما يمكن التعويل عليه، وقد نظرنا فى أدلتهم ولم نجد لهم ما يعتمد عليه فى إثبات هذه القرينة.

الشبهة الثالثة: أن هذه الألفاظ لو كانت موضوعة للاستغراق، لما حسن الاستفهام عن العموم عند سماعها، والاستفهام عند سماعها حسن؛ فدل ذلك على عدم وضعها للاستغراق:

بيان الملازمة: أن الاستفهام طلب الفهم، ولو كانت للاستغراق بالوضع، كان الفهم حاصلا عند سماعها للعالم بالوضع جزما.

وبيان انتفاء اللازم: ظاهر.

مثال ذلك: قول المستفهم: «أضَرَبْتَ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ؟» عند سماعه قوله: «ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدارِ».

الشبهة الرابعة: هى أن الصيغ لو كانت للاستغراق بالوضع، لكان تأكيدها بما يفيده عبثا؛ لكونه تحصيلا للحاصل، ولو كان كذلك، لامتنع العقلاء منه؛ واللازم باطل.

(١) فى «ب»: على مخصوص.

الشبهة الخامسة: أن هذه الصيغ لو كانت للعموم، لما جاز الاستثناء منها؛ لكون الاستثناء نقضا؛ على ما [١٩٨/ب] نقرره، أو نقول: لو كانت للعموم، لكان الاستثناء منها نقضا؛ واللازم باطل:

بيان الملازمة من وجهين:

الأول: أن المتكلم قد دل أول كلامه على العموم في قوله: «جاءني العلماء»، فإذا قال: «إلا زيدا» فإنه يدل على أنه إنما جاءه بعض العلماء، وذلك نقض للأول، أو نقول: هو مناقض للأول.

الثاني: هو أن هذه الصيغ: لو كانت للعموم لجرى قول القائل: «جاءني الفقهاء» مجرى تعديد الأشخاص؛ فيصير ذلك بمنزلة قوله: «جاءني زيد، وجاءني عمرو، وجاءني خالد»، ولو كان كذلك، لكان قوله بعد ذلك: «إلا خالدا» نقضا للأول، وإن شئت، قلت: مناقضا.

فثبت: أن هذه الصيغة لو كانت للعموم، لكان الاستثناء نقضا بالتفسير المذكور؛ واللازم منتف: إما بالإجماع، أو لأنه لو كان كذلك، لا متنع العقلاء منه، ولم يمتنعوا؛ فدل ذلك على أنه ليس الاستثناء نقضا.

الشبهة السادسة: أن هذه الصيغ لو كانت للعموم، لما جاز إدخال «كل» و«بعض» عليها؛ لكون الأول تكرارا، والثاني؛ نقضا، واللازم باطل.

الشبهة السابعة: هو أن صيغة«من»: لو كانت للعموم، لما جاز جمعها؛ واللازم باطل:

بيان الأول: أن صيغة الجمع ينبغي أن تفيد أكثر ممَّا يفيده الواحد جزما.

بيان الثاني: قول بعضهم: [من الوافر]:

أَتَـوْا نَـارِي فَقُـلْتُ: مَنُونَ أَنْتُمْ؟ فَقَالُوا: الْجِنُّ، قُلْتُ: عِمُوا ظَلَامَا![1]

---

(١) البيتُ الشاهد من قصيدة قافيتها ميمية حائيَّة. قال ابن السيد (في شرح أبيات الجمل للزجاجي): ذكر أبو القاسم مؤلف الجمل أن الناس يغلطون في هذا الشعر فيروونه عموا صباحا، وجعل دليله الأبيات الميمية المنقولة عن أبي زيد. ولقد صدق فيما حكاه ولكنه أخطأ في تخطئة رواية من روى: «عموا صباحا»، لأن هذا الشعر الذي أنكره وقع في(كتاب خبر سد مأرب) ونسبه إلى جذع بن سنان الغساني في حكاية طويلة زعم أنها جرت له مع الجن وكلا الشعرين أكذوبة من أكاذيب العرب لم تقع قط. والشعر الذي على قافية الميم ينسب إلى شمر بن الحارث، وينسب إلى تأبط شرا. وأما الشعر الذي على قافية الحاء فلا أعلم خلافا في أنه لجذع بن سنان، وهو:

أتوا ناري فقلت: منون أنتم فقالوا: الجن قلت: عموا صباحا

هذه جملة الشبه التى ذكرها المصنف، وهى واضحة من المتن، إلا أنـا قصدنـا بسطها بالتماس بعض طلبة العلم.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: لا نُسَلِّمُ أَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ بِالضَّرُورَةِ؛ فَإِنَّا- بَعْدَ اسْتِقْرَاءِ اللُّغَاتِ - نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ صِيَغَ «كُلٍّ، وَجَمِيعٍ، وَمَنْ، وَمَا، وَأَيٍّ» فِي الاسْتِفْهَامِ وَ الْمُجَازَاةِ لِلعُمُومِ. سَلَّمْنَاهُ؛ فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُعْرَفَ بِالْعَقْلِ؟!

قَوْلُهُ: «لا مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِي اللُّغَاتِ».

قُلْنَا: ابْتِدَاءً أَوْ بِوَاسِطَةِ الاسْتِعَانَةِ بِمُقَدِّمَاتٍ نَقْلِيَّةٍ؟ [الأَوَّلُ مُسَلَّمٌ، وَالثَّانِي مَمْنُوعٌ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ لَمْ تُوجَدْ مُقَدِّمَاتٌ نَقْلِيَّةٌ يَسْتَنْتِجُ الْعَقْلُ مِنْهَا ثُبُوتَ الْحُكْمِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ؟

سَلَّمْنَاهُ؛ فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُعْرَفَ ذَلِكَ بِالآحَادِ؟ قَوْلُهُ:«الْمَسْأَلَةُ قَطْعِيَّةٌ».

=قال ابن السيرافى: وإنما قال لهم: عموا ظلاما لأنهم جن، وانتشارهم بالليل، فناسب أن يذكر الظلام، كما يقال لبنى آدم إذا أصبحوا: عموا صباحا.

قال ابن السيد (فى شرح أبيات الجمل): ومعنى عموا انعموا، يقال: عم صباحا بكسر العين وفتحها. ويقال: وعم يعم من باب وعد وومق:

وذهب قوم إلى أن يعم محذوفة من ينعم. وقالوا: إذا قيل عم بفتح العين فهو محذوف من انعم المفتوح، وإذا قيل: عم بكسر العين فهو محذوف من ينعم المكسور العين. وحكى يونس أن أبا عمرو بن العلاء سئل عن قول عنترة:

.... وعمى صباحا دار عبلة واسلمى

فقال: هو من نعم المطر إذا كثر، ونعم البحر إذا كثر زبده، كأنه يدعو لها بالسقيا وكثرة الخير. وقوله: «منون أنتم» يريد: من أنتم، وفيه شذوذان: الأول إلحاق الواو والنون بها فى الوصل، والثانى تحريك النون، وهى تكون ساكنة. وقال ابن الناظم: فيه شذوذان: أحدهما أنه حكى مقدرا غير مذكور، والثانى أنه أثبت العلامة فى الوصل، وحقها ألا تثبت إلا فى الوقف. (المقاصد النحوية ٤/ ٥٠٣). وهو لشمر بن الحارث فى الحيوان ٤/ ٤٨٢، ٦/ ١٩٧. وخزانة الأدب ٦/ ١٦٧،١٦٨، ١٧٠؛ والدرر ٦/ ٢٤٦؛ ولسان العرب ٣/ ١٤٩ (حسد)، ١٣/ ٤٢٠ (منن)؛ ونوادر أبى زيد ص ١٢٣؛ ولسمير الضبى فى شرح أبيات سيبويه ١٨٣/٢؛ ولشمر أو لتأبط شرا فى شرح التصريح ٢/ ٢٨٣؛ وشرح المفصل ٤/ ١٦؛ ولأحدهما أو لجذع ابن سنان فى المقاصد النحوية ٤/ ٤٩٨؛ وبلا نسبة فى أمالى ابن الحاجب ١/ ٤٦٢؛ وأوضح المسالك ٤/ ٢٨٢؛ وجواهر الأدب ص ١٠٧؛ والحيوان ٣٢٨/١؛ والخصائص ١٢٨/١؛ والدرر ٦/ ٣١٠؛ ورصف المبانى ص ٤٣٧؛ وشرح الأشمونى ٢/ ٦٤٢؛ وشرح ابن عقيل ص ٦١٨؛ وشرح شواهد الشافية ص ٢٩٥؛ والكتاب ٢/ ٤١١؛ ولسان العرب ٦/ ١٢ (أنس)، ١٤/ ٣٧٨ (سرا)؛ والمقتضب ٢/ ٣٠٧؛ والمقرب ١/ ٣٠٠؛ وهمع الهوامع ١٥٧/٢، ٢١١.

قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ؛ كَيفَ وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْقَطْعَ لا يُوجَدُ فِى اللُّغَاتِ إلا نَادِرًا؟!

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّانِى: لا نِزَاعَ فِى أَنَّ هَذِهِ الأَلْفَاظَ قَدْ تُسْتَعْمَلُ فِى الْخُصُوصِ؛وَلَكِنَّكَ إن ادَّعَيْتَ أَنَّـهُ لا يُوجَـدُ الاسْتِعْمَالُ؛ إلا إذا كَـانَ حَقِيقَـةً- بَطَـلَ قَوْلُـكَ بالمَجَـاز، وإنْ سَلَّمْتَ أَنَّهُ قَدْ يُوجَدُ الاِسْتِعْمَالُ حَيْثُ لاَ حَقِيقَةَ؛ فَحِينَئِـذٍ تَعَـذَّرَ الاِسْتِدْلالُ بالاسْتِعْمَال عَلَى كَوْنِهِ حَقِيقَةً.

فَإنْ قُلْتَ: أَسْتَدِلُّ بالاِسْتِعْمَالِ مَعَ أَنَّ المَجَازَ خِلاَفُ الأَصْلِ عَلَى كَوْنِهِ حَقِيقَةً فِيهِ.

قُلْتُ: قَوْلُكَ: «المَجَاز خِلافُ الأَصْل». لا يُفِيدُ إلا الظَّنَّ؛ وَعِنْدَكَ المَسْأَلَةُ قَطْعِيَّةٌ يَقِينِيةٌ. وَأَيْضًا: فَكَمَا أَنَّ المَجَازَ خِلافُ الأَصْلِ فَكَذَلِكَ الاشْتِرَاكُ؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ فِى كِتَـابِ اللُّغَـاتِ أَنَّهُ إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا؛ كَانَ دَفْعُ الاِشْتِرَاكِ أَوْلَى.

وَأَمَّا قَوْلُهُ أَوَّلا: «لَوْ لَمْ يُجْعَلْ هَذَا طَرِيقًا إِلَى كَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً لَمْ يَبْقَ لَنَا إِلَيْهِ طَرِيـقٌ أَصْلا».

قُلْنَا: قَدْ بَيَّنَّا فَسَادَ هَذَا الطَّرِيق، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ ههُنَا طَرِيقٌ آخَرُ إِلَى الْفَرْق بَيْـنَ الْحَقِيقَـةِ وَالْمَجَازِ وَجَبَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ لا طَرِيـقَ إِلَـى ذَلِـكَ الْفَـرْقِ؛ لأَنَّ مَـا ظَهَـرَ فَسَـادُهُ لاَ يَصِـيرُ صَحِيحًا؛ لأَجْلِ فَسَادِ غَيْرِهِ.

قَوْلُهُ ثَانِيا:«ذَلِكَ الطَّرِيقُ: إِمَّا أَنْ يُعْرَفَ بِالضَّرُورةِ، أَوْ بالدَّلِيلِ.

وَالضرُورَةُ بَاطِلَةٌ؛ لِوُقُوعِ الْخِلافِ. وَالدَّلِيلُ بَاطِلٌ؛ لأَنَّا لَمْ نجد- فِى أَدِلَّةِ الْمُخَـالِفِينَ- مَا يَدُلُّ عَلَيْه»

قُلْنَا: الضَّرُورِىُّ لا يُنْكِرُهُ الْجمْعُ العَظِيْمُ مِنَ الْعُقَلاء،وَقَدْ يُنْكِرُهُ النَّفَرُ الْيَسِيرُ؛ وَلاَنُسَـلِّمُ أَنَّ الْجَمْعَ الْعَظِيمَ مِنْ أَهْلِ اللُّغة نَازَعُوا فِى أَنَّ لَفْظَ «الْكُلِّ» وَ«أَىٍّ» لِلْعُمُوم.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِـنْ لا نُسَـلِّمُ أَنَّـهُ لَـمْ يُوجَـدْ مَـا يَـدُلُّ عَلَـى كَونِهَـا مَجَـازًا فِـى الْخُصُوص.

قَوْلُهُ: «نَظَرْنَا فِى أَدِلَّةِ الْمُخَالِفِينَ، فَلَمْ نَجِدْ فِيهَا مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ».

قُلْنَا: عَدَمُ الْوِجْدَانِ لا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ.

وَاعْلَمْ أَنَّ الشَّرِيفَ الْمُرْتَضَىعَوَّلَ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ، وَمَنْ تَأَمَّلَ كَلامَهُ فِيهَا عَلِم أَنَّـه -

فِى أَكْثَرِ الأَمْرِ- يَدُورُ عَلَى المُطَالَبَةِ بِالدَّلَالَةِ عَلَى كَوْنِ هَذِهِ الصِّيغَةِ مَجَازًا فِى الْخُصُوصِ؛ مَعَ أَنَّهُ شَرَعَ فِيهَا شُرُوعَ المُسْتَدِلِّ عَلَى كَوْنِهَا حَقِيقَةً فِى الاِسْتِغْرَاقِ وَالْخُصُوصِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّالِثِ: لا نُسَلِّمُ أَنَّ حُسْنَ الاِسْتِفْهَامِ لا يَكُونَ إِلا عِنْدَ الاِشْتِرَاكِ؛ فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟

ثُمَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ لِغَيْرِهِ وَجْهَانِ:

الأَوَّلُ: أَنَّه لَوْ كَانَ حُسْنُ الاِسْتِفْهَامِ لأَجْلِ الاِشْتِرَاكِ؛ لَوَجَبَ أَلا يَحْسُنَ الْجَوَابُ إِلا بَعْدَ الاِسْتِفْهَامِ عَنْ جَمِيعِ الأَقْسَامِ المُمْكِنَةِ؛ عَلَى مَا قَرَّرْنَاهُ فِى الْفَصْلِ الأَوَّلِ.

الثَّانِى: أَنَّ الاِسْتِفْهَامَ قَدْ يُجَابُ عَنْهُ بِذِكْرِ [مَا عَنْهُ وَقَعَ الاِسْتِفْهَامُ] كَمَا لَوْ قَالَ الْقَائِلُ: «ضَرَبْتُ الْقَاضِىَ». فَيُقَالُ لَهُ: «أَضَرَبْتَ الْقَاضِىَ؟» فَيَقُولُ: «نَعَمْ، ضَرَبْتُ الْقَاضِىَ». وَلا شَكَّ فِى حُسْنِ هَذَا الاِسْتِفْهَامِ فِى الْعُرْفِ.

فَثَبَتَ بِهَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ أَنَّ الاِسْتِفْهَامَ قَدْ يَحْسُنَ لاَ مَعَ الاشْتِرَاكِ.

ثُمَّ نَقُولُ: الاِسْتِفْهَامُ إِمَّا أَنْ يَقَعَ مِمَّنْ يَجُوزُ عَلَيْهِ السَّهْوُ، أَوْ مِمَّنْ لا يَجُوزُ عَلَيْهِ ذَلِكَ.

وَالأَوَّلُ قَدْ يَحْسُنُ؛ لِوُجُوه أَرْبَعَة أُخْرَى غَيْرِ الَّذِى ذَكَرُوهُ.

أَحَدُهَا: أَنَّ السَّامِعَ رُبَّمَا ظَنَّ أَنَّ المُتَكَلِّمَ غَيْرُ مُتَحَفِّظٍ فِى كَلامِهِ، أَوْ هُوَ كَالسَّاهِى؛ فَيَسْتَفْهِمُهُ وَ يَسْتَبِينُهُ؛ حَتَّى إِنْ كَانَ سَاهِيًا زَالَ سَهْوُهُ، وَأَخْبَرَهُ عَنْ تَيَقُّظٍ؛ وَلِذَلِكَ: يَحْسُنُ أَنْ يُجَاب عَنِ الاِسْتِفْهَامِ بِعَيْنِ مَا وَقَعَ عَنْهُ الاِسْتِفْهَامُ.

وَثَانِيهَا: أَنْ يَظُنَّ السَّامِعُ - لأَجْلِ أَمَارَةٍ- أَنَّ المُتَكَلِّمَ قَدْ أَخبَرَ بِكَلامِهِ العَامِّ عَنْ جَمَاعَة عَلَى سَبِيل المُجَازَفَة، وَيَكُونَ السَّامِعُ شَدِيدَ الْعِنَايَةِ بِذَلِكَ؛ فَتَدْعُوهُ شِدَّةُ عِنَايَتِه إِلَى الاِسْتِفْهَامِ عَنْ ذَلِكَ الشَّىْءِ؛ لِكَىْ يَعلَمَ المُتَكَلِّمُ اهْتِمَامَ السَّامِعِ بِهِ؛ فَلا يُجَازِف فِى الْكَلامِ.

وَلِهَذَا قَدْ يَقولُ الْقَائِلُ: «رَأَيْتُ كُلَّ مَنْ فِى الدَّارِ». فَإِذَا قِيلَ لَهُ: «أَرَأَيْتَ زَيْدًا فِيهِمْ؟»، فَقَالَ: «نَعَمْ». زَالَتِ التُّهْمَةُ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ الخَاصَّ أَقَلُّ إِجْمَالاً، وَرُبَّمَا لَمْ يَتَحَقَّقْ رُؤْيَتَهُ؛

فَيَدْعُوهُ مَا رَآهُ مِن اهْتِمَامِ الْمُسْتَفْهِمِ إِلَى أَنْ يَقُولَ: «لا أَتَحَقَّقُ رُؤْيَتَهُ».

وَثَالِثُهَا: أَنْ يَستفهِمَ؛ طَلَبًا لِقُوَّةِ الظَّنِّ.

وَرَابِعُهَا: أَنْ تُوجَدَ هُنَاكَ قَرِينَةٌ تَقْتَضِي تَخْصِيصَ ذَلِكَ الْعُمُوم؛ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ: «ضَرَبْتُ كُلَّ منْ فِي الدَّارِ» وَكَانَ فِيهَا الْوَزِيرُ؛ فغَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهُ مَا ضَرَبَهُ، فَإِذَا حَصَلَ التَّعَارُضُ اسْتَفْهَمَهُ؛ لِيَقَعَ الْجَوَابُ عَنْهُ بِلَفْظٍ خَاصٍّ لاَ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ.

وَأَمَّا إِنْ وَقَعَ مِمَّنْ لا يَجُوزُ عَلَيْهِ السَّهْوُ فَذَاكَ لأَنَّ دَلاَلَةَ الْخَاصِّ أَقْوَى مِنْ دَلاَلَةِ الْعَامِّ؛ فَيُطلبُ الْخَاصُّ بَعْدَ الْعَامِّ؛ تَحْصِيلا لِتِلْكَ الْقُوَّةِ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى– أن المصنف أجاب عن الشبهة الأولى: بالمنع:

بيانه: أن يقول: لا نسلم أن العلم الضرورى غير حاصل بكون هذه الصيغ للعموم؛ وذلك [١٩٩/أ] لأن بعد استقرار اللغات وتتبع كلام العرب؛ نظما ونثرا وخطبا– يحصل العلم الضرورى بأن هذه الصيغ للعموم، وليست هذه الضرورة هى الضرورة الحاصلة لكل واحد بالفطرة؛ فإن تلك الضرورة مشتركة بين العقلاء، وهذه الضرورة مختصة بأرباب الاستقراء؛ فيلزم اشتراك أهل الاستقراء فيها.

سلمنا ذلك؛ لكن لم لا يجوز أن يعرف ذلك بالعقل نظرا.

قوله: «لا مجال للعقل فى اللغات»:

قلنا: لا نسلم ذلك على الإطلاق؛ بل ذلك مقيد، فأما بواسطة تركيب المقدمات النقلية، فلا نسلم أنه لا مجال له؛ وقد بينا طريق ذلك فيما مضى.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن يكون ذلك بالنقل آحادا ؟!

قوله: «المسألة علمية»:

قلنا: لا نسلم؛ بل هى عندنا ظنية؛ كيف وقد بينا أن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين إلا نادرًا ؟!

وعن الثانى: أنا نسلم استعمال الصيغة فى الحقيقة والمجاز، ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك العلم بالاشتراك.

وبعد ذلك نقول: إما أن يدعى أن لا استعمال إلا بطريق الحقيقة، وهذا باطل؛ لأن الاستعمال بطريق المجاز كثير الوقوع لا سبيل إلى إنكاره؛ ولا يدَّعى ذلك، بل يجوز الاستعمال بطريق المجاز.

وإذا جوزت ذلك،لا يلزم من نفس الاستعمال أن يكون بطريق الحقيقة؛ لجواز أن يكون ذلك بطريق المجاز، فلا يلزم من نفس الاستعمال العلم بكونه حقيقة.

فإن قلت: «أستدل بهذا مع أن الأصل عدم المجاز»:

قلنا: إذا سلكت هذا المسلك، لا يحصل لك العلم ولا الظن: بيان أنه لا يحصل لك العلم: لأن قولك: «الأصل عدم المجاز» لا يفيد العلم.

وبيان أنه لا يحصل لك الظن: لأن هذا الأصل معارض بالنافى للاشتراك، وقد بينا أنه متى وقع التعارض بين الاشتراك [١٩٩/أ] والمجاز، فالمجاز أولى؛ فإذن: لم يحصل الظن أيضا.

وأما قوله: «لو لم يكن الاستعمال طريقا إلى العلم بكونه حقيقة، لما بقى لنا [طريق][١]...»:

قلنا: لا نسلم الملازمة؛ وسند المنع: أنا بينا أن نفس الاستعمال ليس بطريق؛ فلا يلزم من كونه ليس بطريق ألا يكون غيره طريقا، وقد بينا نحن طرقا؛ منها: تنصيص الواضع، ومنها: التجرد عن القرائن فى بعض الصور، وعدم التجرد فى غيرها.

سلمنا الملازمة؛ ولكن لم قلت: إن لنا طريقا ؟! وهذا لأنا بينا فساد هذا الطريق، فإذا لم يكن فارق بين الحقيقة والمجاز إلا هذا، يلزم ألا يكون ههنا فارق أصلا.

قوله ثانيا:«ذلك الطريق: إما أن يعرف بالضرورة، أو بالنظر»:

قلنا: لم لا يجوز أن يعرف بالضرورة؟!.

قوله: «الضرورى لا ينكره الجمع العظيم»:

قلنا: نعم؛ ولكن لا نسلم أن منكرى هذا الضرورى بلغوا مبلغ الجمع العظيم، والضرورى يجوز أن ينكره جمع إذا لم يكن عظيما؛ وذلك كمنكرى البديهيات.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن يعرف ذلك بالنظر؟!.

قوله: «قد نظرنا فى أدلة المخالفين، فلم نجد فيها ما يعول عليه»:

قلنا: لا نسلم أنه لم يوجد؛ غاية ما فى الباب: أنكم[٢] ما وجدتموه؛ ولكن لايلزم من عدم الوجدان عدم الوجود.

واعلم: أن الشريف المرتضى عوَّل على هذه الطريقة مبينا بها اشتراك الصيغة

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: أنكر وهو تصحيف.

المذكورة بين العموم والخصوص، ثم إنه يدور ذلك الأمر على المطالبة بالدليل على كون هذه الصيغة مجازا فى الخصوص.

وقد ظهر مما ذكرناه فساد[١] دليله الذى عول عليه هنا؛ فإنه شرع أولا يستدل على الاشتراك، ثم بعد ذلك طالب بالدليل الدال على كون هذه الصيغة مجازا فى الخصوص، فإنه قال: وجود القرينة المخصِّصة: إما أن يعلم بالضرورة؛ وهو باطل، أو بالنظر؛ وهو باطل؛ لأنه لابد له من دليل، وأما الدليل عليه: فقد نظرنا فى أدلتهم [٢٠٠/أ]، فما وجدنا فيها ما نعول عليه. وهذا النمط من الاستدلال فاسد؛ لأن وظيفة المستدل إقامة الدليل على المدعى، والمطالبة بالدليل على ما يعتقده خصمه ليس دليلا على صحة ما يدعيه المستدل، وهو خروج عن مقام الاستدلال إلى مقام الاعتراض، وهذا النمط لا يخفى فساده.

واعلم: أنا قد وجَّهنا دليل المرتضى على وجه ليس فيه العدول عن الاستدلال؛ فإنا قلنا: ذلك الدليل الموجب للتخصيص لا يعلم ضرورة؛ لوقوع الخلاف، أو نظرا؛ وذلك باطل باستقراء أدلة الخصوم. وجواب هذا التوجيه: المنع.

والجواب عن الثالث: أنا لا نسلم أن الاستفهام لا يكون إلا عند الاشتراك، ثم نقول: لو كان حسن الاستفهام لأجل[٢] الاشتراك، لوجبت الاستفهامات الكثيرة عن تلك المراتب الممكنة، وأقسامها، وأقسام أقسامها على ما مر؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. هذا أحد الوجهين.

الوجه الثانى: أن الاستفهام قد يجاب عنه بذكر ما عنه وقع الإخبار، كما إذا قال: «ضربت القاضى»، فيقال: «أضربت القاضى؟!»؛ وذلك يدل على أن الاستفهام يحسن بدون الاشتراك.

واعلم: أن السؤال المذكور قد حصل الجواب عنه بما ذكر من الوجهين، إلا أن المصنف ذكر وجوها أربعة أخر؛ استظهارا، فقال: الاستفهام يحسن بغير الاشتراك، فنقول: إن الشخص المستفهم منه: إما أن يكون ممن يجوز عليه السهو أو لا: فإن كان ممن يجوز عليه السهو، فلا يلزم من الاستفهام الاشتراك، بل الاستفهام يكون لأسباب أربعة:

الأول: أنه ربما ظن السامع لكلام المخبر: أنه صدر منه عن سهو وعدم تيقظ؛

---

(١) فى «أ»: وهن.

(٢) فى «أ»: يدل على.

فيستفهمه، ويستثبته؛ ليزول ظن كونه ساهيا غير متيقظ، وسبب هذا الاستفهام غير الاشتراك، وكذلك: يحسن الاستفهام عن غير ما وقع عنه الإخبار والإعلام. وهذه العبارة التى للمصنف [٢٠٠/ب]، وهى قوله: «إما أن يقع الاستفهام ممن يجوز عليه السهو»[١] محمولة على ما ذكرنا، وهو: أن الشخص المستفهم منه: إما أن يكون من الأشخاص الذين يجوز عليهم السهو أولا.

السبب الثانى لحسن الاستفهام: هو أن يظن السامع أن المتكلم قد أطلق العام، وأراد به الخاص على سبيل المجاز؛ وذلك لأمارة أوجبت غلبة ظنه، فإذا قال القائل: «رأيت الحجاج»، فيقول السامع: «أرأيت زيدا ؟!» فيقول:«نعم»؛ فيزول ظن التخصيص؛ فيكون سبب الاستفهام زوال ظن التخصيص؛ ليعدل المسئول عن استعمال ما تكون دلالته على المسئول [عنه] ضعيفة- وهى الصيغة العامة - إلى ما تكون دلالته على المسئول [عنه] أقوى - وهى الصيغة الخاصة- فإن دلالة العام على الفرد المسئول عنه أضعف من دلالة الخاص عليه؛ ولهذا إذا سمع السائل[٢] الشديد الاهتمام بالمسئول عنه -الصيغة الخاصة بعد سماعه الصيغة العامة - سكنت نفسه، وزال وهمه؛ فإن العام يحتمل تخصيصات كثيرة، ولا كذلك الخاص؛ فإنه لا يحتمل تلك التخصيصات.

السبب الثالث للاستفهام: أن يكون المستفهم قد سمع أولا ما أوجب غلبة ظنه، فيستفهم عما حصل له به غلبة الظن؛ ليحصل له بعد الاستفهام قوة غلبة الظن، أو زيادة[٣] قوة غلبة الظن.

السبب الرابع للاستفهام: طلب ترجيح أحد المعارضين على الآخر:

بيانه: أنه إذا سمع لفظا عاما يغلب على إرادة عمومه؛ بناء على الأصل، ثم إنه قد يعارضه ما يقتضى تخصيصه، وعدم إجرائه على الحقيقة؛ فيتعارض عنده أمران؛ أحدهما: يقتضى إجراءه على العموم، والثانى: يقتضى عدم إجرائه على [العموم][٤].

---

(١) قوله: «الاستفهام: إما أن يقع ممن يجوز السهو عليه، أو ممن لا يجوز السهو عليه»: قلت: هذه العبارة وجدتها فى عدة نسخ، ولم أجد غيرها، وهى غير متجهة، بل الصواب، أن يقول: الكلام المستفهم عنه: إما أن يقع ممن يجوز السهو عليه أم لا؛ فإن هذه الوجوه التى ذكرها فى الكتاب مرتبة على جواز السهو على المتكلم دون السامع، والاستفهام: إنما يكون من السامع دون المتكلم، فتأمل ذلك. ينظر: النفائس ٤/١٨٢٣

(٢) فى «ب»: القائل.

(٣) فى «ب»: وزيارة

(٤) سقط فى «ب».

مثاله: قول القائل: «ضربت كل من فى الدار»؛ ومن جملة من فى الدار أبوه أو الوزير، فالأبوة معارضة لعموم لفظه؛ فيستفهم لترجيح أحد المعارضين على الآخر؛ فيقول: [٢٠١/أ] «أضربت كل من فى الدار؟»؛ ليأتى المسئول عنه بلفظ يترجح به عنده أحدهما على الآخر. وهذا الوجه غير الأول؛ لأن الأول لنفى التخصيص، وهذا لترجيح المعارضين على الآخر. وهذا كله إذا كان المستفهم منه[1] وهو المسئول- ممن يجوز عليه السهو. وأما إذا لم يكن ذلك الشخص المسئول - وهو المستفهم منه -[2] ممن يجوز عليه السهو -: فالاستفهام منه يحصّل قوة الدليل:

بيانه: أنه ذكر أولا لفظا عاما محتملا لتخصيصات كثيرة، فإذا استفهمه، يأتى بلفظ لا يحتمل تلك التخصيصات.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: [وَ] الْجوَابُ عَنِ الرَّابِعِ- مِنْ حَيْثُ الْمُعَارَضَةُ، وَمِنْ حَيْثُ التَّحْقِيقُ:

أَمَّا الْمُعَارَضَةُ: فَمِنْ ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: تَأْكِيدُ الْخُصُوصِ؛ كَقَوْلِهِمْ: «جَاءَ زَيْدٌ نَفْسُهُ».

وَثَانِيهَا: تَأْكِيدُ أَلْفَاظِ الْعَدَدِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾ [البَقَرَة١٩٦].

وَثَالِثُهَا: أَنَّ التَّأْكِيدَ تَقْوِيَةُ مَاكَانَ حَاصِلا، فَلَوْ كَانَ الْحَاصِلُ هُوَ الاشْتِرَاكَ، لَتَأَكَّدَ ذَلِكَ الاشْتِرَاكُ بِهَذَا التَّأْكِيدِ.

فَإِنْ قُلْتَ: التَّأْكِيدُ يُعَيِّنُ اللَّفْظَ لأحَدِ مَفْهُومَيْهِ. قُلْتُ: هَذَا لا يَكُونُ تَأْكِيدًا؛ بَلْ بَيَانًا.

وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ التَّحْقِيقُ؛ فَهُوَ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ؛ إِمَّا أَنْ يَجُوزَ عَلَيْهِ السَّهْوُ، أَوْ لا يَجُوزَ:

فَإِنْ جَازَ ذَلِكَ، كَانَ حُسْنُ التَّأْكِيدِ؛ لِوُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ السَّامِعَ إِذَا سَمِعَ اللَّفْظَ بِدُونِ تَأْكِيدٍ، جَوَّزَ مُجَازَفَةَ الْمُتَكَلِّمِ، فَإِذَا أَكَّدَهُ، صَارَ ذَلِكَ التَّجْوِيزُ أَبْعَدَ.

---

(١) فى «أ»: عنه.

(٢) فى «أ»: عنه.

وَثَانِيهَا: أَنَّهُ رُبَّمَا حَصَلَ هُنَاكَ مَا يَقْتَضِي تَخْصِيصَ الْعَامِّ، فَإِذَا اقْتَرَنَ بِهِ التَّأْكِيدُ، كَانَ احْتِمَالُ الْخصُوصِ أَبْعَدَ.

وَثَالِثُهَا: تَقْوِيَةُ بَعْضِ أَلْفَاظِ الْعُمُومِ بِبَعْضٍ.

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَجُزِ السَّهْوُ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ لَمْ يَكُنْ لِلتَّأْكِيدِ فَائِدَةٌ إِلا تَقْوِيَةَ الظَّنِّ.

والْجَوَابُ عَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ مَنْقُوضٌ بِأَلْفَاظِ الْعَدَدِ؛ فَإِنَّهَا صَرِيحَةٌ فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ الْمَخْصُوصِ، ثُمَّ يَتَطَرَّقُ الاسْتِثْنَاءُ إِلَيْهَا.

ثُمَّ الْفَرْقُ بَيْنَ مَا ذَكَرُوهُ مِنَ الصُّورَتَيْنِ، وَبَيْنَ مَسْأَلَتِنَا: أَنَّ الإِسْتِثْنَاءَ إِذَا اتَّصَلَ بِالْكَلامِ صَارَ جُزْءًا مِنَ الْكَلامِ؛ فَتَصِيرُ الْجُمْلَةُ شَيْئًا وَاحِدًا مُفِيدًا؛ لأَنَّهُ لا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ فِي الإِفَادَةِ؛ فَيَجِبُ تَعْلِيقُهُ بِمَا تَقَدَّمَ عَلَيْهِ، فَإِذَا عَلَّقْنَاهُ بِهِ - صَارَ جُزْءًا مِنَ الْكَلامِ؛ فَتَصِيرُ الْجُمْلَةُ شَيْئًا وَاحِدًا مُفِيدًا؛ وَفَائِدَتُهُ إِرَادَةُ مَا عَدَا الْمُسْتَثْنَى؛ بِخِلافِ قَوْلِهِ: «ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ، لَمْ أَضْرِبْ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ»؛ لأَنَّ هَهُنَا كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْكَلامَيْنِ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ؛ فَلا حَاجَةَ إِلَى تَعْلِيقِهِ بِمَا تَقَدَّمَ عَلَيْهِ، وَإِذَا لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ - أَفَادَ الأَوَّلُ: ضَرْبَ جَمِيعِ مَنْ فِي الدَّارِ، وَ أَفَادَ الآخَرُ: نَفْيَ ذَلِكَ؛ فَكَانَ نَقْضًا.

وَ أَمَّا الثَّانِي: فَنُطَالِبُهُمْ بِالْجَامِعِ.

ثُمَّ الْفَارِقُ أَنَّ الإِسْتِثْنَاءَ إِخْرَاجُ جُزْءٍ مِنْ كُلٍّ؛ فَإِذَا قَالَ: «ضَرَبْتُ زَيْدًا، وَضَرَبْتُ عَمْرًا إِلا زَيْدًا» - انْصَرَفَ قَوْلُهُ: «إِلا زَيْدًا» إِلَى زَيْد، لا إِلَى عَمْرو؛ لأَنَّ زَيْدًا لَيْس بِجُزْء مِنْهُمْ؛ فَكَانَ نَقْضًا؛ بِخِلافِ قَوْلِهِ: «رَأَيْتُ الْكُلَّ إِلا زَيْدًا»؛ لأَنَّ زَيْدًا جُزْءٌ مِنَ الْكُلِّ؛ فَظَهَرَ الْفَرْقُ.

[وَ] الْجَوَابُ عَنِ السَّادِسِ: أَنَّ حُكْمَ الْمُفْرَدِ يَجُوزُ أَنْ يُخَالِفَ حُكْمَ الْمُرَكَّبِ؛ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ شَرْطُ إِفَادَةِ لَفْظَةِ «مَنْ» لِلْعُمُومِ - انْفِرادَهَا عَنْ لَفْظِ «الْبَعْضِ» [مَعَهَا]؛ بَلْ لَمْ يَكُنْ شَرْطُ إِفَادَتِهَا لِلْعُمُومِ حَاصِلا؛ فَلا جَرَمَ لَمْ يَلْزَمِ النَّقْضُ.

[وَ] الْجَوَابُ عَنِ السَّابِعِ: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ جَمْعًا؛ وَإِنَّمَا هُوَ إِشْبَاعُ الْحَرَكَةِ؛ لِسَبَبٍ آخَرَ مَذْكُور فِي كُتُبِ النَّحْوِ.

الشرح: اعلم -وفقك الله تعالى- أن التحقيق: أن نبين فساد مقدمة من مقدمات الدليل، والمعارضة هي الدليل الدال على نقيض ما ذكره المستدل أو ضده، والنقض: إن

توجه على مقدمة من مقدمات الدليل، فهو معارضة في المقدمة، وإن توجه بعد تمام مقدمات الدليل، وسلامتها عن المنع والمعارضة، فهو معارضة في الحكم.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن الوجه الرابع هو قوله: «لو كان اللفظ المخصوص للاستغراق، لما حسن تأكيده بما يفيد الاستغراق؛ لكونه عبثا؛ واللازم باطل»:

وجوابه - من حيث المعارضة على التفسير(١) - من وجوه:

الأول: هو أنه لو صح ما ذكرت، وجب ألا يجوز تأكيد الخاص؛ فلا يجوز أن يقال: «جاءني زيد نفسه»؛ بعين ما ذكرت؛ واللازم باطل.

والثاني: هو أنه لو صح ما ذكرت، لما جاز تأكيد العدد؛ بعين ما ذكرت؛ واللازم باطل.

والثالث: هو أن الصيغة المخصوصة لو كانت مشتركة، لكان تأكيدها تأكيد الاشتراك؛ واللازم باطل.

فإن قلت: «ذلك التأكيد يعيِّن اللفظ المشترك لأحد مفهوميه»:

قلنا: لا نسلم أن ذلك تأكيد إذا كان معينا لأحد مدلوليه؛ بل يكون بيانا.

هذا هو الجواب [٢٠١/أ] من حيث المعارضة.

أما من حيث التحقيق هو: أن المتكلم: إما أن يجوز عليه السهو أو لا يجوز:

أما إذا لم يجز: [كان التأكيد لأجل تقوية الظن بما هو له.

وأما إذا جاز](٢): كان التأكيد لفوائد أخرى:

إحداها: أن الكلام بعد التأكيد يكون أبعد عن سهو المتكلم فيه.

وثانيتها: أن اللفظ بعد التأكيد يكون أبعد عن احتمال التخصيص.

وثالثتها: تقوية غلبة الظن بالعموم، إذا أكد بما يفيده. والجواب عن الخامس: أن نقول: ما ذكرتم ينتقض(٣) بألفاظ العدد؛ فإنها نصوص، مع أنه يجوز الاستثناء ثم نقول: الفرق بين الصورتين: هو أن الاستثناء ليس بكلام تام مستقل بنفسه، ولابد من تعليقه بغيره، فإذا علقناه بما تقدم من الكلام، يصير الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا، وعبارة واحدة دالة على شيء واحد؛ فلا تناقض؛ بخلاف قول القائل: «ضربت كل من

---

(١) أي التفسير المذكور.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «ب»: يتبعض.

فى الدار، لم أضرب كل من فى الدار»؛ فإن كل واحد منهما كلام تام مستقل بنفسه؛ فلهذا حصلت المناقضة بينهما؛ فافترقا، والله أعلم.

وعن الخامس - وهو قوله: «الاستثناء يجرى مجرى تعديد الأفراد»، فصار كقوله: «ضربت زيدا، [و] ضربت عمرا إلا زيدا» -: أنا لا نسلم وجود المشترك بين الصورتين. وسلمنا ذلك؛ ولكن الفارق بين الصورتين ظاهر؛ وذلك لأن الاستثناء هو إخراج البعض من الكل، وذلك يتأتى فيما إذا قال: «ضربت كل من فى الدار»، ولا يتأتى فيما إذا قال: «ضربت زيدا، وضربت عمرا إلا زيدا»؛ فإن استثناء زيد ليس إخراج البعض من الكل.

والجواب عن السادس: أنا لا ندعى أن لفظ «من» للعموم على الإطلاق، بل ذلك بشرط عدم دخول «البعض». عليه، وهو مندفع بما ذكر.

وعن السابع: منع جواز جمع صيغة «من»، وأما ما ذكرت من الاستعمال، فلا نسلم أن ذلك جمع لكلمة «من»: بل ذلك إشباع لضمة النون؛ باتفاق أئمة العربية على ذلك.

هذا ما ذكره المصنف، وفيه نظر؛ لأن ذلك [٢٠٢/أ] ليس بإشباع حركة النون؛ فإن النون التى فى آخر الكلمة ليس مما يحصل بالإشباع.

قال صاحب «التنقيح»: ولا يبعد تسليم أنه جمع؛ ثم عنه جوابان:

أحدهما: أنها تصلح للواحد أيضًا، فجمعها على نية إرادة الواحد.

الثانى: أنه جمع نفس الكلمة؛ فإنه أراد أن يقول مفصِّلا: من أنت؟ [من أنت؟ من أنت؟] (١)، فجمعها بقوله: «منون».

لا يقال: «أسماء العدد نصوص؛ فلا تؤكَّد؛ لأن التأكيد لإبعاد المجاز».

سلمنا [عدم] قبولها التأكيد، ولكن لا نسلم أن قوله تعالى: **﴿تلك عشرة كاملة﴾** تأكيد للعشرة، بل المراد: تلك عشرة كاملة فى الثواب.

قوله: «التأكيد هو تقوية ماكان حاصلا من اللفظ، فلو كان الاشتراك حاصلا، لقوى الاشتراك»:

قلنا: الاشتراك ليس من المسميات؛ فلا يخطر للسامع أنه إرادة المتكلم؛ لأنه نسبة عرضت وقت الوضع، وتحقق ذلك.

قوله: «أسماء العدد صريحة، وقد تطرق إليها الاستثناء»:

---

(١) سقط فى «ب».

قلنا: الاستثناء حيث وضع هو معارض لدلالة المستثنى منه، ولا يلزم من تسليم قيام المعارض فى صورة: تسليم قيامه فى صورة أخرى، فالخصم يقول: لا عموم فى الصيغة، ولامعارضة بين الاستثناء والصيغة»: لأنا نقول: تأكيد الأعداد جائز إجماعا؛ فلا نسلم، ولا نسمع منعه.

قوله: «المراد: الكاملة فى الثواب»:

قلنا: ذلك تخلف؛ وهو على خلاف الأصل.

قوله: «الاشتراك ليس مدلول اللفظ... إلى آخره»:

قلنا: نحن لا ندعى ذلك؛ بل نقول: لو كان قول القائل: «جاءنى الناس» مشتركا بين العموم والخصوص - لكان قولنا: «جاءنى الناس كلهم» تقوية للمشترك؛ فإن لفظة «الناس» مشتركة، وكذا لفظة «الكل»؛ فيكون ذلك من باب تقوية المشترك بالمشترك؛ فلا يحصل به إلا تأكيد الاشتراك؛ وذلك باطل.

أما قوله:«الخصم يدعى أن لا عموم فى الصيغة؛ فلا معارضة»:

قلنا: هذا كلام فاسد جدا؛ وذلك لأنا ذكرنا الدليل على أن هذه الصيغ للعموم، ثم إن الخصم [٢٠٢/ب] عارضها، وقال: «لو كانت للعموم، لكان الاستثناء نقضا»؛ فأجبنا عنه بأن ما ذكرت من الدليل موجود فى أسماء الأعداد، مع صحة التناول والاستثناء.

قوله: «إن الخصم يقول: لا عموم»:

قلنا: هو محض الدعوى؛ فلا يلتفت إليه. فإن قال: «ليست تلك الصيغ للعموم؛ وإلا يلزم التعارض بين الصيغة العامة والاستثناء»:

قلنا: ذلك باطل بالاستثناء من الأعداد[1]، مع قيام ما ذكرتم من الدليل فى تلك الصورة، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ:

لاخِلافَ فِى أَنَّ الْجَمْعَ الْمُعَرَّفَ بلامِ الْجِنْسِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْمَعْهُودِ، لَوْ كَانَ هُنَاكَ مَعْهُودٌ أَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ- فهو لِلاسْتِغْرَاقِ؛ خِلافًا لِلْوَاقِفِيَّةِ وَأَبِى هَاشِمٍ.

لَنا وُجُوهٌ، الأَوَّلُ: أَنَّ الأَنْصَارَ لَمَّا طَلَبُوا الإِمَامَةَ احْتَجَّ عَلَيْهِمْ أَبُو بَكْرٍ - رَضِىَ الله

(١) فى «أ»: والأعداد.

عَنْهُ - بِقَوْلِهِ ﷺ: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» وَالأَنْصَارُ سَلَّمُوا تِلْكَ الحجَّةَ؛ وَلَوْ لَمْ يَدُلَّ الْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ بِلامِ الْجِنْسِ عَلَى الاِسْتِغْرَاقِ- لَمَا صَحَّتْ تِلْكَ الدَّلالَةُ؛ لأَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» لو كان معناه «بعض الأئمة من قريش» لَوَجَبَ أَلا يُنَافِىَ وُجُودَ إِمَامٍ مِنْ قَوْمٍ آخَرِينَ، أَمَّا كَوْنُ كُلِّ الأَئِمَّةِ مِنْ قُرَيْشٍ فَيُنَافِى كَوْنَ بَعْضِ الأَئِمَّةِ مِنْ غَيْرِهِمْ.

وَرُوِىَ عَنْ عُمَرَ - رَضِىَ اللهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ لأَبِى بَكْرٍ - رَضِىَ الله عَنْهُ- لَمَّا هَمَّ بِقِتَالِ مَانِعِى الزَّكَاةِ: «أَلَيْسَ قَال النَّبِىُّ ﷺ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ» احْتَجَّ عَلَيْهِمْ بِعُمُومِ اللَّفْظ ثُمَّ لَمْ يَقُلْ أَبُو بَكْرٍ، وَلاَ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ - رَضِىَ اللهُ عَنْهُمْ -: «إِنَّ اللَّفْظَ لا يُفِيدُهُ»؛ بَلْ عَدَلَ إِلَى الاسْتِثْنَاءِ؛ فَقَالَ: أَلَيْسَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلامُ قَالَ: «إِلا بِحَقِّهَا»؟ «وَإِنَّ الزَّكَاةَ مِنْ حَقِّهَا».

الثَّانِى: أَنَّ هَذَا الْجَمْعَ يُؤَكَّدُ بِمَا يَقْتَضِى الاِسْتِغْرَاقَ؛ فَوَجَبَ أَنْ يُفِيدَ فِى أَصْلِهِ الاِسْتِغْرَاقَ.

أَمَّا أَنَّهُ يُؤَكَّدُ؛ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ**﴾ [الْحِجْرُ: ٣٠]،[ص: ٧٣].

وَأَمَّا أَنَّهُ بَعْدَ التَّأْكِيدِ يَقْتَضِى الاسْتِغْرَاقَ فَبِالإِجْمَاعِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ مَتى كَانَ كَذَلِكَ- وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْمُؤَكَّدُ فِى أَصْلِهِ لِلاِسْتِغْرَاقِ، فَلأَن هَذِهِ الأَلْفَاظَ مُسَمَّاةٌ بِالتَّأْكِيدِ إجماعا، والتَّأْكِيدُ هُوَ تَقْوِيَةُ الْحُكْمِ الَّذِى كَانَ ثَابِتًا فِى الأَصْلِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ الاِسْتِغْرَاقُ حَاصِلاً فِى الأَصْلِ؛ وَإِنَّمَا حَصَلَ بِهَذِهِ الأَلْفَاظِ ابْتِدَاءً- لَمْ يَكُنْ تَأْثِيرُ هَذِهِ الأَلْفَاظِ فِى تَقْوِيَةِ هَذَا الْحُكْمِ الأَصْلِى؛ بَل فِى إِعْطَاء حُكْمٍ جَدِيدٍ؛ فَكَانَتْ مُبَيِّنَةً لِلْمُجْمَلِ، لاَ مُؤَكِّدَةً، وَ حَيْثُ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهَا مُؤَكِّدَةٌ عَلِمْنَا أَنَّ اقْتِضَاءَ الاِسْتِغْرَاقِ كَانَ حَاصِلاً فى الأَصْلِ.

الشرح: اعلم- وفقك الله تعالى- أنا نجرى على عادتنا أولا، ثم ننعطف منه إلى شرح المتن، فنقول:

قال الغزالى فى «المستصفى»: أرباب العموم اختلفوا فى التفصيل فى ثلاث مسائل:

الأولى: فى الفرق بين المعرَّف والمنكَّر: فقال الجمهور: لا فرق بين قوله: «اضربوا الرجال» و«اضربوا رجالا»، وبين قوله: «اقتلوا المشركين» و«اقتلوا مشركين»؛ وإليه

ذهب الجبائى. وقال قوم: يدل المنكر على جمع غير معين ولا مقدر ولا يدل على الاستغراق؛ وهو الأظهر.

الثانية: اختلفوا فى الجمع المعرف بالألف واللام؛ كالسارقين والمشركين، والفقراء والمساكين والعاملين: فقال قوم: هو [للاستغراق][(١)]. وقال قوم: هو لأقل الجمع، ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل. والأول أقوى وأليق بمذهب أرباب العموم.

الثالثة: الاسم المفرد إذا دخله الألف واللام؛ كقولهم: الدينار خير من الدرهم: منهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط؛ وذلك فى تعريف المعهود. وقال قوم: هو للاستغراق. وقال قوم: يصلح للواحد وللجنس، ولبعض الجنس؛ فهو مشترك.

ومذهب الواقفية: أن هذه الألفاظ مشتركة، ولم يبق شىء منها للاستغراق حتى «كل» و «كلما» و «أى»، و «الذى» و «من»، و«ما» واختلفوا فى مسألة واحدة:

فقال قوم: إنما التوقف فى العمومات الواردة فى الأخبار والوعد والوعيد، وأما الأمر والنهى فلا. وقال صاحب «المعتمد، فى شرح العمد»[(٢)]: إن [٢٠٣/أ] دخل الألف واللام على الجمع، سواء كان الاسم مشتقا من فعل، أو لم يكن مشتقا - فإنه يفيد تعريفه، واختلفوا: فقال قوم: لا يجوز دخولها على المفرد، ولا على الجمع، إلا وهناك عهد يصرف الاسم إليه. وقال قوم: يجوز ألا يكون هناك عهد إذا كان الاسم جمعا، فإن كان الاسم مفردا، لم يجز دخولها عليه إلا مع العهد.

وقال آخرون: يجوز دخولها على كلا الاسمين، سواء كان بين المخاطبين عهد أو لم يكن، ويصرف الاسم إلى الجنس.

واختلفوا: فقال الشيخ أبو على والمبرد: إذا لم يكن عهد، يصرف إلى الجنس استغرق.

وقال الشيخ أبو هاشم: إنه لايستغرق الجنس، بل إن كان الاسم جمعا، أفاد ثلاثة لا بأعيانهم، ويتوقف فيما زاد عليها.

واختيار القاضى عبد الجبار، وصاحب «المعتمد»[(٣)]: أن الجمع المحلى بالألف واللام للعموم، إذا لم يكن هناك عهد يصرف إليه.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر: المعتمد (١/ ٢٢٣).

(٣) ينظر: المعتمد (١/ ٢٢٣).

قال العالمى: الجمع المحلى بالألف واللام يقتضى الاستغراق عند عامة الفقهاء وبعض المتكلمين، وقال بعض الفقهاء: إنها إذا تجردت، تتناول الثلاثة فصاعدا.

وقال صاحب «المعتمد[(١)]، فى شرح العمد[(٢)]»: ذهب الشيخ أبو هاشم: إلى أن الجمع المحلى بالألف واللام يفيد الجنس، ولا يفيد استغراقه، وقال الشيخ أبو على وجماعة من الفقهاء: إنه يفيد الاستغراق.

وقال صاحب «التلخيص»: اختلف أرباب العموم فى أسماء الأجناس المعرَّفة المشتقة وغير المشتقة، إذا لم يكن هناك معهود: فجمهورهم يقول: إنها تفيد الاستغراق؛ وهو قول كافة الفقهاء. وذهب بعض المتكلمين: إلى أنها تفيد الجنس من غير استغراق. واختار صاحب «التلخيص»: أنها للاستغراق؛ وهو مذهب مالك على ما نقله.

وقال ابن برهان: الجموع المعرفة بالألف واللام تقتضى الاستغراق؛ عند معظم العلماء، وقال الجبائى: لا تقتضيه [٢٠٣/ب].

وهذا هو الكلام فى نقل مذاهب العلماء فى هذه المسألة. والمختار: أنها للاستغراق؛ والدليل عليه وجوه.

الأول: تمسك أبى بكر - رضى الله عنه - بقوله ﷺ: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»[(٣)].

---

(١) فى «ب»: فى المعتمد

(٢) ينظر: المعتمد (١/ ٢٢٣).

(٣) حديث أنس بن مالك أخرجه أبو داود الطيالسى (٢/ ١٦٣- منحة) رقم (٢٥٩٦) والبزار (٣/ ٢٢٨- كشف) رقم (١٥٧٨) وأبو يعلى (٦/ ٣٢١) رقم (٣٦٤٤) وأبو نعيم فى «الحلية» (٣/ ١٧١) والبيهقى (٨/ ١٤٤) كتاب قتال أهل البغى: باب الأئمة من قريش، كلهم من طريق إبراهيم بن سعد عن أبيه عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: الأئمة من قريش إذا حكموا فعدلوا وإذا عاهدوا فوفوا وإذا استرحموا فرحموا.وقال أبو نعيم: هذا حديث مشهور ثابت من حديث أنس. وقال الحافظ فى تخريج أحاديث المختصر (١/ ٤٧٤): هذا حديث حسن. وللحديث طرق أخرى عن أنس: فأخرجه أحمد (٣/ ١٨٣) وابن أبى عاصم فى «السنة»(١١٢٠) من طريق الأعمش عن سهل أبى الأسد عن بكير بن وهب الجزرى عن أنس به. وأخرجه أحمد (٣/ ١٢٩) والنسائى فى «الكبرى» (٣/ ٤٦٧- ٤٦٨) كتاب القضاء: باب الأئمة من قريش حديث (٥٩٤٢) من طريق شعبة عن على أبى الأسد ثنا بكير بن وهب الجزرى عن أنس به. وقد اختلف فى اسم أبى الأسد وقد رجح أبو حاتم الرازى أن اسمه سهل. فقال ولده فى «العلل» (٢/ ٤٣٠- ٤٣١): سألت أبى عن حديث رواه أبو الجواب الأحوص بن جواب عن عمار بن رزيق عن الأعمش عن سهل بن بكير الجزرى عن أنس بن مالك عن النبى ﷺ أنه قال: الأئمة من قريش، فسمعت أبى يقول: إنما هو الأعمش عن سهل أبى الأسد عن بكير الجزرى عن أنس عن النبى ﷺ اهـ. وأخرجه الطبرانى فى «الكبير» (١/ ٢٥٢) رقم (٧٢٥) من طريق ابن جريج عن=

و«الأئمة» جمع محلى بالألف واللام، ولو لم يكن له، لما استقام تمسكه به، ولكان للخصم منع دلالته على العموم. وكذلك تمسك عمر- رضى الله عنه بقوله ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس؛ حتى يقولوا:لا إله إلا الله»(١)؛ فلو لم يكن الجمع المحلى بالألف

=حبيب بن أبى ثابت عن أنس بن مالك به. وأخرجه أبو نعيم فى «الحلية» (٥/ ٨) من طريق حماد بن أحمد بن حماد بن أبى رجاء المروزى قال: وجدت فى كتاب جدى حماد بن أبى رجاء السلمى بخطه عن أبى حمزة السكرى عن محمد بن سوقة عن أنس به: قال أبو نعيم: غريب من حديث محمد تفرد به حماد موجودا فى كتاب جده. وأخرجه الحاكم (٤/ ٥٠١) من طريق الصعق بن حزن ثنا على بن الحكم عن أنس مرفوعا بلفظ: الأمراء من قريش. وقال: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبى. وأخرجه البزار (١٥٧٩) من طريق سعيد بن بشير عن قتادة عن أنس بلفظ: الملك فى قريش. والحديث ذكره الهيثمى فى مجمع الزوائد (٥/ ١٩٥) وقال: رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانى فى الأوسط أتم منهما والبزار إلا أنه قال: الملك فى قريش، ورجال أحمد ثقات. حديث على: أخرجه الطبرنى فى «الصغير» (١/ ١٥٢) وأبو نعيم فى «الحلية» (٧/ ٢٤٢) والحاكم (٤/ ٧٥- ٧٦) من طريق فيض بن الفضل ثنا مسعر بن كدام عن سلمة ابن كهيل عن أبى صادق عن ربيعة بن ناجذ عن على بن أبى طالب قال: قال رسول الله ﷺ: الأئمة من قريش... قال الطبرانى: لم يروه عن مسعر إلا فيض. وسكت عنه الحاكم والذهبى. لكن قال المناوى فى «فيض القدير» (٣/ ١٩٠) قال الحاكم: صحيح وتعقبه الذهبى فقال: حديث منكر. وقال ابن حجر رحمه الله حديث حسن ا.هـ. وتحسين ابن حجر للحديث وقع فى كتابه «تخريج المختصر» (١/ ٤٧٢) وزاد نسبته إلى البزار والهيثم بن كليب فى مسنده. وقال فى «التلخيص» (٤/ ٤٢): واختلف فى وقفه ورفعه ورجح الدارقطنى فى «العلل» الموقوف ا هـ. حديث أبى برزة الأسلمى: أخرجه أبو داود الطيالسى (٢/ ١٦٣- منحة) رقم (٢٥٩٧) وأحمد (٤/ ٤٢١، ٤٢٤) وابن أبى عاصم فى «السنة» (٢/ ٥٣٣) رقم (١١٢٥) من طريق سكين بن عبد العزيز عن أبى المنهال عن أبى برزة قال: قال رسول الله ﷺ: الأئمة من قريش. قال ابن كثير فى «تحفة الطالب» (ص- ٢٤٩): سكين بن عبد العزيز هذا وثقه وكيع وابن معين، وقال أبو حاتم: لا بأس به، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال أبو داود ضعيف، وقال النسائى: ليس بالقوى، ولكن الحديث يقوى لأن له سندين جيدين وقال الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٥/ ١٩٦): رواه أحمد وأبو يعلى والبزار ورجال أحمد رجال الصحيح خلا سكين بن عبد العزيز وهو ثقة. وقال الحافظ فى «التلخيص» (٤/ ٤٢): إسناده حسن، وحسنه أيضا فى «تخريج أحاديث المختصر»(١/ ٤٧٣).

(١) وقد روى عدد منهم هذا الحديث وهم أبو هريرة، وابن عمر، وجابر، وأنس بن مالك، وأبو بكر، وعمر، وجرير،وسهل بن سعد، وأبو بكرة، وأبو مالك الأشجعى، وعياض الأنصارى والنعمان بن بشير، وسمرة بن جندب، ومعاذ، وأوس بن أوس، ورجل من بلقين، وابن عباس. حديث أبى هريرة: أخرجه البخارى (٣/ ٢٦٢): كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة، حديث (١٣٩٩)، ومسلم (١/ ٥٢): كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله،=

.. ..

=وأبو داود (٣/ ١٠١) كتاب الزكاة: باب علام يقاتل المشركون، حديث (٢٦٤٠)، والترمذى (٤/ ١١٧): كتاب الإيمان باب ما جاء: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لاإله إلا الله حديث (٢٧٣٣)، والنسائى (٥/ ١٤): كتاب الزكاة: باب مانع الزكاة، وابن ماجه (١٢٩٥/٢): كتاب الفتن: باب الكف عمن قال لا إله إلا الله، حديث (٣٩٢٧)، والشافعى (١٣/١): باب الإيمان والإسلام وعبد الرزاق (٦/ ٦٧): كتاب أهل الكتاب: باب أقاتلهم حتى يقولوا (لا إله الا الله)، حديث (١٠٠٢٢)، وأحمد (٢/ ٣٤٥)، وابن الجارود (ص٣٤٣): باب فى ما أمر رسول الله ﷺ بالدعاء إلى توحيد الله عز وجل والقتال عليها، حديث (١٠٣٢)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار»:(٣/ ٢١٣): كتاب السير: باب ما يكون الرجل به مسلما، وابن سعد فى الطبقات، والدارقطنى (٢٣/١، ٢٣٢): كتاب الصلاة: باب تحريم دمائهم وأموالهم إذا تشهدوا بالشهادتين، حديث (٢)، والحاكم (١/ ٣٨٧) كتاب الزكاة، وأبو نعيم فى «الحلية»، (٣/ ٣٠٦)، وابن حبان (١٧٤)، من طرق عن أبى هريرة مرفوعا: «أمرت أن أقاتل الناس حتى...» الحديث. أما حديث ابن عمر. فأخرجه البخارى (٢٢/١) كتاب الإيمان: باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم حديث (٢٥). ومسلم (٥٣/١) كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله (٣٦/ ٢٢). والدار قطنى (١/ ٢٣٢) والبيهقى (٣/ ٩٢). حديث جابر: أخرجه مسلم (٥٣/١) كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله (٢٢/٣٥) وابن ماجه (٢/ ١٢٩٥) كتاب الفتن: باب الكف عن من قال لا إله إلا الله (٣٩٢٨) والترمذى (٥/ ٤٠٩) كتاب التفسير: باب تفسير سورة الغاشية (٣٣٣٨) وأحمد (٢٩٥/٣) وأبو حنيفة فى «مسنده» (٦) وأبو يعلى (٤ / ١٩٠) رقم (٢٢٨٢) من طرق عنه. وقال الترمذى: حسن صحيح. حديث أنس: أخرجه البخارى (١/ ٥٦٢) كتاب الصلاة: باب فضل استقبال القبلة حديث (٣٩٢) وأحمد (٣/ ١٩٩، ٢٢٤) وأبو داود (٢/ ٥٠- ٥١) كتاب الجهاد: باب علام يقاتل المشركون حديث (٢٦٤١) والترمذى (٤/٥) كتاب الإيمان: باب ما جاء فى قول النبى ﷺ أمرت بقتالهم (٢٦٠٨) والدارقطنى (٢٣٢/١) كتاب الصلاة: باب تحريم دمائهم وأموالهم إذا تشهدوا بالشهادتين (٢) وأحمد (٣/ ١٩٩) وأبو نعيم فى «الحلية» (١٧٣/٨) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٣/ ٢١٥) والبيهقى (٣/ ٩٢) والخطيب (١٠/ ٤٦٤) والبغوى فى «شرح السنة» (١/ ٩٦- بتحقيقنا) من طريق حميد الطويل عن أنس وقال الترمذى: حسن صحيح غريب. حديث أبى بكر وعمر، ويرويه عنهما أنس بن مالك قال: قال عمر لأبى بكر فى الردة: ألم يقل رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله قال: أبو بكر: إنما قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة... أخرجه النسائى (٧/ ٧٦- ٧٧) وأبو يعلى (٦٩/١) رقم (٦٨) وابن خزيمة (٧/٤) رقم (٢٤٤٧) والحاكم (١/ ٣٦٨) من طريق عمران القطان عن معمر عن الزهرى عن أنس به،=

.. ..

=وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠) وقال: رواه البزار وقال: لا أعلمه يروى عن أنس عن أبى بكر إلا من هذا الوجه وأحسب أن عمران أخطأ فى إسناده. وقال الترمذى بعد الحديث (٢٦١٠): وقد روى عمران القطان هذا الحديث عن معمر عن الزهرى عن أنس بن مالك عن أبى بكر وهو حديث خطأ. وقد حكم عليه بالخطأ أيضا الإمام أبو زرعة الرازى فقال ابن أبى حاتم فى «العلل» (٢/ ١٥٩) رقم (١٩٧٠) سئل أبو زرعة عن حديث رواه عمروبن عاصم عن عمران القطان عن معمر عن الزهرى عن أنس فذكر الحديث. قال أبو زرعة: هذا وهم إنما هو الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عن أبى هريرة. أما الحاكم فله مع هذا الحديث شأن آخر فقال بعد إخراجه: صحيح الإسناد غير أن الشيخين لم يخرجا عمران القطان وليس لهما حجة فى تركه فإنه مستقيم الحديث ووافقه الذهبى. وعمران روى له البخارى تعليقا والأربعة وقال الحافظ فى «التقريب» (٢/ ٨٣): صدوق يهم.

حديث جرير: أخرجه الطبرانى فى «المعجم الكبير» (٢/ ٣٤٧) رقم (٢٢٧٦) وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١/ ٢٩) وقال: رواه الطبرانىفى الكبير وفى إسناده إبراهيم بن عيينة وقد ضعفه الأكثرون. قال ابن معين: كان مسلما صدوقا ا.هـ. وقال النسائى: ليس بالقوى. وقال أبو حاتم: أتى بمناكير. ينظر المغنى (٢١/١). حديث سهل بن سعد: أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (١٣٢/٦) رقم (٥٧٤٦) وذكره الهيثمى فى مجمع الزوائد (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبرانى وفى إسناده مصعب بن ثابت وثقه ابن حبان والأكثر على تضعيفه ا.هـ.وضعفه أحمد وابن معين وأبو حاتم وقال الحافظ: لين الحديث: ينظر المغنى (٢/ ٦٦٠) والتقريب (٢/ ٢٥١). حديث أبى بكرة: ذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١/٣٠) وقال: رواه الطبرانى فى الكبير والأوسط وفيه عبد الله بن عيس الخزاز وهو ضعيف لا يحتج به ا.هـ. وذكره الذهبى فى «المغنى» (١/٣٥٠) وقال عبد الله بن عيسى: أبو خلف الخزاز عن يونس بن عبيد ضعفوه. حديث أبى مالك الأشجعى: أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (٨/ ٣٨٢) رقم (٨١٩١) وذكره الهيثمى فى «المجمع» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله موثقون. حديث عياض الأنصارى: أخرجه البزار (١/١٠ - كشف) رقم (٤) من طريق عبد الرحمن القرشى عن عياض مرفوعا: بلفظ: إن «لا إله إلا الله»كلمة على الله كريمة لها عند الله مكان وهى كلمة من قالها صادقا أدخله الله بها الجنة ومن قالها كاذبا حقنت دمه وأحرزت ماله ولقى الله غدًا فحاسبه. قال البزار: ولا نعلم أسند عياض إلا هذا. وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١/ ٣١) وقال: رواه البزار ورجاله موثقون إلا كان تابعيه عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود. حديث النعمان بن بشير: أخرجه البزار (١/ ١٥- كشف) رقم (١٥) من طريق أسود بن عامر ثنا إسرائيل عن سماك عن النعمان ابن بشير به قال البزار: وهذا أخطأ فيه أسود. وقال الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١/ ٣١): رواه البزار ورجاله رجال الصحيح. حديث سمرة بن جندب: ذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبرانى فى الأوسط وفيه مبارك بن فضالة واختلف فى الاحتجاج به. حديث معاذ بن جبل: أخرجه ابن ماجه (١/ ٢٨) المقدمة: باب فى الإيمان حديث (٧٢) والدارقطنى=

واللام للعموم، لما استقام التمسك، ولم يحتج إلى الاحتجاج بالاستثناء؛ واللازم باطل.

الوجه الثاني: أن هذه الصيغة تؤكد بما يفيد الاستغراق؛ فوجب أن تكون للاستغراق: أما الأول: فلقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] وقد أكد بلفظ: «كلهم» و«أجمعون»؛ وهي للاستغراق عندنا، وعند أبي هاشم.

وأما الثاني: فلأن «الملائكة» بعد التأكيد المذكور تفيد الاستغراق بالإجماع، وإذا كانت للاستغراق بعد التأكيد، فيلزم الاستغراق قبله؛ لأن التأكيد: هو تقوية ما دل عليه اللفظ الأول، فلو لم يكن المؤكد للعموم؛ لما كان المؤكِّد مقويا ما فهم من اللفظ الأول؛ بل كان مبينا لحكم جديد؛ واللازم منتف.

واعلم: أن هذا على رأي الواقفية قد منع؛ فلا يتم إلا بعد الدلالة على أن لفظة «كل» للاستغراق؛ وقد سبقت الدلالة عليه.

وأما على رأي أبي هاشم: فيتم، ولا منع على رأيه؛ لكونه ممن سلم أن صيغة «كل» للعموم؛ وظاهر كلام المصنف يقتضي تسليمه ذلك.

واعلم: أن صاحب «المعتمد» (١) ذكر لهذا الوجه صورة أخرى، فقال: لو كان قولنا: «الناس» لا يفيد الاستغراق لا محالة؛ لكن قد يعبر عنه، ويعبر به عن «البعض»

=(١/ ٢٣٣) كتاب الصلاة: باب تحريم دمائهم وأموالهم.... من طريق شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ به. قال الحافظ البوصيري في «الزوائد» (١/ ٥٦) هذا إسناد حسن ا.هـ. وفيه شهر بن حوشب وقد اختلفوا في الاحتجاج به. حديث أوس بن أوس: أخرجه الدارمي (٢/ ٢١٨) كتاب السير: باب في القتال على قول النبي ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا«لا إله إلا الله»وابن ماجه (٣٩٢٩) وأحمد (٤/٨) وعزاه السيوطي في «الأزهار المتناثرة» (ص- ٢٠) رقم (٤) إلى ابن أبي شيبة. حديث الرجل من بلقين: أخرجه أبو يعلى (١٣/ ١٣١- ١٣٢) والبيهقي (٦/ ٣٣٦) وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٥٣،٥٤) وقال: رواه أبو يعلى وإسناده صحيح. وذكره الحافظ ابن حجر في «المطالب العالية» (٢/ ١٨٥) رقم (٢٠١٠) وعزاه إلى أحمد ين منيع وذكره برقم (٢٠١١) وعزاه إلى أبي يعلى. حديث ابن عباس: ذكره الهيثمي في «المجمع» (١/٣٠) وقال: رواه الطبراني ورجاله موثقون إلا أن فيه إسحاق بن يزيد الخطابي ولم أعرفه. وهذا الحديث قد صرح الحافظ السيوطي بتواتره فأورده في «الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة» (ص- ١٩ - ٢٠) رقم (٤). وعزاه إلى الشيخين عن ابن عمر وأبي هريرة ومسلم عن جابر. وابن أبي شيبة في «المصنف» عن أبي بكر الصديق وعمر وأوس وجرير البجلي. والطبراني عن أنس وسمرة بن جندب وسهل بن سعد وابن عباس وأبي بكرة وأبي مالك الأشجعي. والبزار عن عياض الأنصاري والنعمان بن بشير.

(١) ينظر: المعتمد (١/ ٢٢٣).

حقيقة - لكان قولنا: «الناس كلهم» بيانا لأحد المحتملين لا تأكيدا؛ ألا ترى أن [٢٠٤/أ] [اسم «الشفق» لما كان مشتركا على سبيل الحقيقة بين الحمرة والبياض، كان الإنسان إذا قال][1]: «رأيت الشفق»، ثم قال: الذى هو الحمرة - كان ذلك بيانا لا تأكيدا؛ لأن المؤكِّد يبقى المؤكَّد على حاله ويفيده قوة، وليست هذه حال البيان؛ لأن البيان يكشف عن أحد المحتملين.

فإن قيل: «ما تنكرون أن يكون وصف أهل اللغة بأن قولنا: «كل» تأكيد لقولنا: «الناس» مذهبا لهم بنوه على قولهم: إن قولنا: «الناس» مستغرق ؟!»:

قيل: إن كان كذلك فقولهم: «إن ذلك مستغرق» حجة؛ لأنهم يقولون ذلك؛ نقلا بحسب ما فهموه عن العرب.

فإن قيل: «فاستدلوا بقولهم: إن لام الجنس تقتضى الاستغراق، واطرحوا دليل التأكيد»:

قيل: لو علمنا ذلك ابتداء من اعتقادهم جميعهم، لاستدللنا به؛ ولكن لما علمنا ذلك بوصفهم[2] لفظ «كل» بأنها تأكيد، جعلنا وصفهم لذلك بأنه تأكيد دليلا على اعتقادهم لاستغراق [اسم] «الناس».

فإن قيل: «من أين لكم أن وصف ذلك بأنه تأكيد قول لجميعهم ؟!»:

قيل: لأنه لو وصفه بعضهم بأنه بيان، ومنع من وصفه بأنه تأكيد - لنقل[3] ولعرف.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: فَإِنْ قِيلَ: «هَذَا الإِسْتِدْلالُ عَلَى خِلافِ النَّصِّ؛ لأَنَّ سِيبَوَيْهِ نَصَّ عَلَى أَنَّ جَمْعَ السَّلامَةِ لِلْقِلَّةِ، وَمَا يَكُونُ لِلْقِلَّةِ لا يَكُونُ للاِسْتِغْرَاقِ. ثُمَّ يَنْتَقِضُ بِجَمْعِ القِلَّةِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ تَأْكِيدُهُ بِهذِهِ المؤَكِّدَاتِ

وأَيْضا: فَعِنْدَ الكُوفيينَ- يَجُوزُ تَأْكِيدُ النَّكِرَات؛ كَقَوله [مِنَ الرجزِ]:

قَدْ صَرَّتِ الْبَكْرَةُ يَوْمًا أَجْمَعَا

---

(١) بدل ما بين المعكوفين فى «ب»: قول القائل.

(٢) فى «أ»: بوضعهم.

(٣) فى «ب»: بيان وضع من وصفه به تأكيد فنقل ووصف.

وَالنَّكِرَةُ لا تُفِيدُ الاسْتِغْرَاقَ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ لابُدَّ مِنَ التوفيق بَيْنَ نَصِّ سِيبَوَيه، وَبَيْنَ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الدَّلِيل؛ فَنصرف قَوْلَ سِيبَوَيْهِ إِلَى جَمْعِ السَّلامَةِ؛ إِذَا كَانَ مُنَكَّرا، وَمَا ذَكَرْنَا مِنَ الدَّلِيل- إِلَى المُعَرَّفِ.

و نَمْنَع جَوَازَ تَأْكِيدِ جَمْعِ الْقِلَّةِ، وَكَذَا تَأْكِيد النَّكِرَاتِ؛ عَلَى قَوْلِ الْبَصْرِيِّينَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى- أن سيبويه (١) نص على أن جمع السلامة للقلة؛ فلا يتناول ما فوق العشرة؛ بل ما دون العشرة؛ فيستحيل أن يكون للاستغراق، مع أن الدليل المذكور يقتضى أن يكون جمع السلامة يفيد العموم والاستغراق، وهو تأكيد يفيد العموم؛ فالدليل المخالف لنص سيبويه باطل؛ لأن قول سيبويه حجة فى العربية، وخصوصا إذا لم يعرف له مخالف.

ثم نقول: ما ذكرتم من الدليل ينتقض بجموع القلة، وهى: أَفْعُلٌ، وَأَفْعَالٌ، وَأَفْعِلَةٌ، وَفِعْلَةٌ؛ فإنه يجوز تأكيدها بما يفيد الاستغراق مع أنها للقلة، ويجوز أيضا عند الكوفيين [٢٠٤/ب] تأكيد النكرات مع أنها ليست للعموم؛ وذلك كقولهم: [من الرجز]:

[قَدْ] صَرَّتِ الْبَكْرَةُ يَوْمًا أَجْمَعَا(٢). أجاب المصنف عن الأول: بأن قال: «نص

---

(١) ينظر: الكتاب لسيبويه (٢/ ١٩٢) وما بعدها.

(٢) لا تؤكد النكرة مطلقا عند أكثر البصريين بشىء من ألفاظ التوكيد؛ لأنها معارف فلا تتبع النكرة وأجازه بعضهم مطلقا سواء كانت محدودة أم لا، نقله ابن مالك فى شرح التسهيل. ورأى الأخفش والكوفيين: يجوز توكيدها إن كانت محدودة أى: مؤقتة وإلا فلا، قال ابن مالك: وهذا القول أولى بالصواب؛ لصحة السماع بذلك؛ ولأن فيه فائدة؛ لأن من قال: صمت شهرا قد يريد جميع الشهر، وقد يريد أكثره، ففى قوله احتمال يرفعه التوكيد، ومن الوارد فيه قوله: قد صرت البكرة يوما أجمعا الشاهد، فإن قال البصريون إنه مصنوع، فهناك غيره من الشواهد مثل: قول الشاعر: تحملنى الذلفاء حولا أكتعا، وقوله: أوفت به حولا وحولا أجمعا، وقول عائشة رضى الله عنها: ما رأيت رسول الله ﷺ صام شهرا كله إلا رمضان؛ أما غير المحدود فلا فائدة فيه، فلا يقال: اعتكف وقتا كله، ولا رأيت شيئا نفسه، و المانعون مطلقا أجابوا بأن ما ورد من ذلك محمول على البدل أو النعت أو الضرورة. والزمخشرى يرى أن النكرات لا تؤكد بالتوكيد المعنوى، وإنما تؤكد بالتوكيد اللفظى لا غير، لو قلت أكلت رغيفا كله أو قرأت كتابا أجمع لم يجز وإنما تقول: أكلت رغيفا رغيفا أو قرأت كتابا كتابًا وإنما لم تؤكد النكرات بالتوكيد المعنوى؛ لأن النكرة لم يثبت لها حقيقة والتأكيد المعنوى إنما هو لتمكين معنى الاسم وتقرير حقيقته وتمكين ما لم يثبت فى النفس محال فأما التوكيد اللفظى فهو أمر راجع إلى اللفظ وتمكينه فى ذهن المخاطب وسمعه خوفا من توهم المجاز أو توهم غفلة عند استماعه ينظر: همع الهوامع ٢/ ١٢٤، شرح المفصل ٣/٤٤). =

سيبويه عارضه ما ذكرنا من الدليل، وإذا تعارض دليلان وأمكن العمل بهما، كان ذلك أولى من الترك لأحدهما وإعمال الآخر، والعمل بهما ههنا ممكن؛ وذلك لأنا نحمل نص سيبويه على الجمع المنكَّر، ودليلنا على الجمع المعرَّف؛ ويلزم من ذلك: العمل بالدليلين بقدر الإمكان».

وأما جمع القلة: فقد أجاب المصنف عنه: بمنع جواز تأكيده، والأجود: منع أنها ليست للعموم إذا كانت باللام، ولا فرق بين جمع السلامة المعرف باللام، وبين جمع القلة؛ فإن جمع السلامة من جموع القلة.

وأما النكرات - فنمنع جواز تأكيدها؛ على رأى البصريين.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الثَّالِثُ: الأَلِفُ وَالَّلامُ، إِذَا دَخَلاَ فِى الاِسْمِ - صَارَ مَعْرِفَةً؛ كَذَا نُقِلَ عَنْ أَهْلِ اللُّغَةِ؛ فَيَجبُ صَرْفُهُ إِلَى مَا بِهِ تَحْصُلُ الْمَعْرِفَةُ؛ وَإِنَّمَا تَحْصُلُ الْمَعْرِفَةُ عِنْدَ إِطْلاقِهِ بِالصَّرْفِ إِلَى الْكُلِّ؛ لأَنَّهُ مَعْلُومٌ لِلْمُخَاطَبِ، فَأَمَّا الصَّرْفُ إِلَى مَا دُونَهُ- فَإِنَّهُ لا يُفِيدُ الْمَعْرِفَةَ؛ لأَنَّ بَعْضَ الْجُمُوعِ لَيْسَ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ؛ فَكَانَ مَجْهُولاً.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِذَا أَفَادَ جَمْعًا مِنَ هَذَا الْجِنْسِ فَقَدْ أَفَادَ تَعْرِيفَ ذَلِكَ الْجِنْسِ».

قُلْتُ: هَذِهِ الْفَائِدَةُ كَانَتْ حَاصِلَة بِدُونِ الأَلِفِ وَاللامِ؛ لأَنَّهُ لَوْ قَالَ: «رَأَيْتُ رِجَالا» أَفَادَ تَعْرِيفَ ذَلِكَ الْجِنْسِ، وَتَمْيِيزَهُ عَنْ غَيْرِهِ؛ فَدَلَّ أَنَّ لِلأَلِفِ وَاللامِ فَائِدَة زَائِدَة؛ وَمَا هِى إِلا الاسْتِغْرَاقُ.

الشرح: اعلم- وفقك الله تعالى - أن الألف واللام للتعريف؛ بالنقل عن أئمة العربية، والمعرَّف بهما: إما الكل، أو البعض، أى: كل أفراد الماهية، أو بعضها: لا سبيل إلى الثانى: لأنه لا يحصل بهما التعريف؛ إذ ليس بعض أفراد الماهية أولى من البعض؛ فتعين الأول؛ فيلزم الاستغراق.

قال صاحب «التحصيل»[(١)]: هما لتعيين الجمع المشترك بين كل جمع؛ كما أنهما فى المفرد لتعيين الماهية [المشتركة][(٢)] بين كل فرد. والجواب: أن تلك الدلالة حصلت بنفس لفظ الجمع؛ وهذا الذى ذكرناه هو الجواب عن السؤال المذكور فى المتن ولا يقال:

=والبيت فى شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٤٤، همع الهوامع ٢/ ١٢٤، شرح ابن عقيل ٢/ ٢١١ المقرب ١/ ٢٤٠، شرح الأشمونى فى ٣/ ٧٧. الإنصاف ٢٦٦.

(١) ينظر: التحصيل (١/ ٣٥٤).

(٢) سقط فى «ب».

الألف واللام [قد تكون] (١) للتزيين؛ كقولهم: الدليل دل على كذا، وقد تكون لتعيين الحقيقة؛ كقولهم: اشتر الخبز، وقد تكون للكمال فى الصفات، كما فى قوله: ﴿**الرحمن الرحيم**﴾ [الحشر ٢٢] ﴿**الملك**﴾ [الحشر ٢٣]، أى: الكامل [٢٠٥/أ] فى هذه الصفات»:

لأنا نقول: لا نسلم: أن فى هذه الصورة التى ذكرتها هى لكل واحد من الخصوصيات المذكورة، بل هى للقدر المشترك بين الجمع وبين التعريف؛ وإلا يلزم الاشتراك؛ وهو على خلاف الأصل(٢).

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الرَّابِعُ: أَنَّهُ يَصِحُّ اسْتِثْنَاءُ أَيِّ وَاحِدٍ كَانَ مِنْهُ، وَذَلِكَ يُفِيدُ الْعُمُومَ عَلَى مَا تَقَدَّم.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) اللام تكون لاستغراق الجنس: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِى الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] وللمعهود من الجنس: كقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولا، فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُول﴾[المزمل: ١٥] إلى المعهود ذكره الآن، ولبيان حقيقة الجنس: كقول السيد لعبده: «اشْتَرِ الخبزَ واللحم» لا يريد استغراق كُلِّ فرد، ولا معهود بينهم؛ فتتعين الحقيقة، وللموازنة فى الكلام:، نحو «رأيت هذا الرجل»وللتسوية بين النعت والمنعوت فى أصل التعريف والكمال: كالواردة فى صفات الله- تعالى - كقوله تعالى:﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢]، ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ﴾ [الحشر: ٢٣] أى: الكامل فى كُلِّ معنى من هذه المعانى، وللتعيين كقولهم: دل الدليل على ثبوت الحكم فى صورة النزاع؛ فإنه من المحال أن يريد الاستغراق؛ لأن كل دليل لا يدل على صورة النزاع، ولا العهد؛ لأنه لا معهود بيننا، ولا حقيقة الجنس؛ لأن القدر المشترك بين جميع الأدلة لا يدل على ثبوت الحكم فى صورة النزاع، بل مطلق الدليل لا يدل على شىء، بل لكل مطلوب معين، ولا للموازنة؛ لعدم المنعوت، وليس هذا موضع الكمال؛ لأنه ليس مقصود المستدل أن دليل المسألة أكمل دليل فى العالم، وهذا السؤال يوردونه فى الخلافيات؛ فنبهت المستدل، إذا قيل له: ما مرادك بهذه اللام؟ وأجابوا عنه بأنها فى الدليل للتزيين، أى: حلية على اللفظ المذكور؛ كحلى الذهب على الحيوان وغيره، وذكر أنها للتزيين صاحب «التنقيحات» وذكر أكثر الأقسام، وذكر السؤال على قولنا: دل الدليل - ما معنى اللام فيه؟ وتكون زائدة؛ كقول الشاعر [الطويل]:

تَقُولُ الخَنَا وَأَبْغَضُ الـعُجْمِ نَاطِقًا ... إِلَى رَبِنَا صَوْتُ الحِمَارِ الْيُجَدَّعُ

جوابه: أن ما عدا العهد وحقيقة الجنس قليل فى اللغة، إلا فى نعت المبهم؛ فلم قلتم: إنها إذا لم تفد تعريف الماهية أو المعهود، يتعين الاستغراق. جوابه: أن ما عدا العهد وحقيقة الجنس قليل فى اللغة، إلا فى نعت المبهم، وليس هو ههنا، وليس الغالب إلا الثلاثة الأول. ينظر (النفائس) (١٨٣٥/٤ - ١٨٣٦).

الْخَامِسُ: الْجَمْعُ المُعَرَّفُ فِي اقْتِضَاءِ الْكَثْرةِ فَوْقَ المُنكرِ؛ لأَنَّهُ يَصِحُّ انْتِزَاعُ المُنكَرِ مِنَ المُعَرَّفِ، وَلا يَنْعَكِسُ؛ فَإِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «رِجَالٌ مِنَ الرِّجَالِ» وَلا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «الرِّجَالُ مِنْ رِجَالٍ»؛ وَمَعْلُومٌ بالضرُورةِ أَنَّ المُنْتَزَعَ مِنْهُ أَكْثَرُ مِنَ الْمُنْتَزَعِ.

وَإِذَا ثَبتَ هَذَا فَنقُولُ: المَفْهُومُ مِنَ الْجَمْعِ المُعَرَّفِ إِمَّا الْكُلُّ أَوْ مَا دُونَهُ؛ وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ مَا مِنْ عَدَدٍ دُونَ الْكُلِّ إلا وَيَصِحُّ انْتِزَاعُهُ مِنَ الْجَمْعِ المُعَرَّفِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ المُنْتَزَعَ مِنْهُ أَكْثَرُ؛ وَلَمَّا بَطَلَ ذَلِكَ ثَبَتَ أَنَّهُ لِلْكُلِّ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

احْتَجُّوا بِأُمُورٍ: أَوَّلُهَا: لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الصِّيغَةُ للإِسْتِغْرَاقِ لَكَانَتْ إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي العهْدِ لَزِمَ إِمَّا الاِشْتِرَاكُ وَإِمَّا المَجَازُ؛ وَهُمَا عَلَى خِلافِ الأَصْلِ؛ فَوَجَبَ أَلا يُفِيدَ الاِسْتِغْرَاقَ أَلْبَتَّةَ.

وَثَانِيهَا: وَلَكَانَ قَوْلُنَا: «رَأَيْتُ كُلَّ النَّاسِ، أَوْ بَعْضَ النَّاسِ». خطأً؛ لأَنَّ الأَوَّلَ تَكْرِيرٌ، وَالثَّانِي نَقْضٌ.

وَثَالِثُهَا: يُقَالُ: «جَمَعَ الأَمِيرُ الصَّاغَةَ». مَعَ أَنَّهُ مَا جَمَعَ الْكُلَّ، وَ الأَصْلُ فِي الْكَلامِ الْحَقِيقَةُ؛ فهَذِهِ الأَلْفَاظُ حَقِيقَةٌ فِيمَا دُونَ الإِسْتِغْرَاقِ؛ فَوَجَبَ أَلا تَكُونَ حَقِيقَةً فِي الاْسْتِغْرَاقِ؛ دفْعا لِلاشْتِراكِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ الأَلِفَ وَاللامَ للتَّعْرِيفِ؛ فَيَنْصَرِفُ إِلَى مَا السَّامِعُ بِهِ أَعْرَفُ؛ فَإِنْ كَانَ هُنَاكَ عَهْدٌ فَالسَّامِعُ بِهِ أَعْرَفُ؛ فَانْصَرَفَ إِلَيْهِ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ عَهْدٌ كَانَ السَّامِعُ أَعْرَفَ بِالْكُلِّ مِنَ الْبَعْضِ؛ لأَنَّ الْكُلَّ وَاحِدٌ، وَالْبَعْضَ كثير مُخْتَلِفٌ؛ فَانْصَرَفَ إِلَى الْكُلِّ.

وَأَيْضا: لا يَبْعدُ أَنْ يُقَالَ: إِذَا أُرِيدَ بِهِ الْعَهْدُ كَانَ مَجَازًا، إلا أَنَّهُ لا يُحْمَلُ عَلَيْهِ إلا بِقَرِينَةٍ، وَهِيَ الْعَهْدُ بَيْنَ المُتخاطِبَيْنِ؛ وَهَذَا أَمَارَةُ المَجَازِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ دُخُولَ لَفْظَتَيِ «الْكُلِّ» وَ «الْبَعْضِ» لا يَكُونُ تَكْرِيرًا، وَلا نَقْضًا؛ بَلْ يَكُونَ تَأْكِيدًا، أَوْ تَخْصِيصًا.

وَعَنِ الثَّالثِ: أَنَّ ذَلِكَ تَخْصِيصٌ بِـ «الْعُرْفِ» كَمَا فِي قَوْلِهِ: «مَنْ دَخلَ دَارِي أَكْرَمْتُهُ»؛ فَإِنَّهُ لا يَتَنَاوَلُ المَلائِكَةَ، وَاللُّصُوصَ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: هذا الوجه قد سبق تقريره وبيانه؛ فلا نعيده.

وأما الخامس: فهو أن نقول: يصح انتزاع المنكَّر من المعرَّف؛ فيصح أن يقال: «جاءنى رجال من الرجال»، ولا يصح أن يقال: «جاءنى الرجال من رجال»، والمنكر منتزع من المعرف، والمعرف غير منتزع من المنكر، والمنتزع منه أكثر من المنتزع جزما.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: الجمع المعرف بالألف واللام: إما أن يكون موضوعا للاستغراق فقط، أو لما دونه؛ وذلك لأنا نفرِّع هذه المسألة على القول بالعموم؛ على ما صرَّح به الغزالى والقائلون بالعموم اتفقوا على أحد الأمرين: لا سبيل إلى الثانى: وإلا لما جاز انتزاعه منه؛ لما بينا أن المنتزع منه أكثر من المنتزع؛ واللازم باطل. وإذا بطل الثانى: تعين الأول. وهو المطلوب، وأما ما ذكره بعد ذلك من حجة الخصم، والجواب عنها - فظاهر من المتن غنى عن الشرح. لا يقال: «المبتدأ يجب انحصاره فى الخبر، فانحصرت الأئمة فى قريش؛ لا لأجل العموم؛ وهذا مزاحم لما ذكرتم من أن انحصار الأئمة فى قريش مستفاد من العموم».

وقولكم: «إنه إذا كان بعضهم من قريش ، لا ينافى كون بعضهم من غيرهم»:

قلنا: ههنا تفسير آخر لا البعض ولا الكل؛ بل الحقيقة من حيث هى هى؛ فتكون منحصرة فى قريش؛ فيحصل مقصود الصِّدِّيق دون مقصودكم.

قوله: «بعد التأكيد يفيد الاستغراق إجماعا»:

قلنا: لا نسلم الإجماع؛ بل الخصم ينازع فى صيغ التأكيد: أنها تفيد العموم؛ كما أنه ينازع فى المؤكَّد، وليس [٢٠٥/ب] عنده صيغة حقيقة للعموم أصلا، والتأكيد عنده كتأكيد النكرات عند الكوفيين. وإن سلم الإجماع: لا يحصل مقصودكم؛ لأن الخصم إنما يساعد أنها بعد التأكيد[١] تفيد الاستغراق، وقبله لا تفيد، ويكون لفظ التأكيد [عنده منشئا][٢] للعموم. وأما التمسك بالاستثناء. فقد سبق أن الاستثناء أربعة، وهو فى هذه المواطن لإخراج ما لولاه لجاز دخوله. فلا يخرجه ذلك عن كونه لأقل الجمع.

قوله: «يَصحُّ انْتِزَاعُ المنَكَّرِ مِنَ المعَرَّفِ، والمعَرَّفُ أَكْثَرُ؛ فَهُوَ لِلْعُمُوم»: قلنا: الصيغة جاز أن تكون مشتركة بين العموم والخصوص، وقرينة الانتزاع تجعلها للعموم، والكلام

---

(١) فى «أ»: نص والتأكيد

(٢) فى «ب»: هاهنا.

عند عدم القرينة. ثم نقول: صحة الانتزاع تتوقف على صحة إرادة الكلية، والصحة متوقفة على الصحة لا على الوقوع؛ كما نقول: إنه يصح الاستثناء من المطلقات؛ بناء على محالّها وأزمنتها وأحوالها وبقاعها؛ لأنه يمكن إرادتها، ولا تعين فيها.

قوله: في الأسئلة«لو كانت للعموم، لزم [المجاز] (١) عند استعمالها في العهد»:

قلنا: المجاز أو الاشتراك لازم على تقدير كونها للعموم، وعلى تقدير عدم كونها للعموم، ولازم النقيضين لا يمكن الاحتراز عنه.

قوله: «الكُلُّ أَوْ البعضُ لا يَكُونُ تَكْرِيرًا وَلا نَقْضًا؛ بَلْ تَأْكِيدًا وَتَخْصِيصًا»:

قلنا: والتأكيد تكرير؛ فلا معنى لمنعه، والتخصيص نقض؛ لأن العام المخصوص وجد حينئذ بدون مدلوله الذي هو العموم؛ لأجل التخصيص، ولا معنى للنقض إلا وجود الدال بدون المدلول، أو وجود الحد بدون المحدود»: لأنا نقول: لا نسلم وجوب انحصار المبتدأ في الخبر.

سلمنا ذلك؛ ولكن «الأئمة» جمع محلى بالألف واللام، وهو إما للاستغراق، أو لما دونه؛ بإجماع القائلين بالعموم، والمسألة متفرعة على القول بالعموم: فإن كان اللفظ للعموم: انحصر جميع الأئمة في قريش [٢٠٦/أ] أي: كلهم، وتم احتجاج أبي بكر، رضي الله عنه. وإن كان لما دونه: لم يتم احتجاجه، وكان للأنصار الاعتراض، وحيث سكتوا، ولم يعترضوا، مع قوة طلبهم الإمامة، وشدة حاجتهم إلى رفع حجة أبي بكر -رضي الله عنه- وعلمهم بلسان العرب -: دل ذلك على أن الصيغة للاستغراق.

أما قوله: «ههنا تفسير آخر، وهي الحقيقة»:

قلنا: لو كانت الصيغة هي: «الإمامة في قريش»(٢)، لكان ما ذكر متجها.

---

(١) في «ب»: المختار.

(٢) ذهب الأشاعرة، والجبائيان إلى اشتراطه، ووجوب تحققه في الخليفة وذهب الخوارج، وبعض المعتزلة، وأبو بكر الباقلاني إلى عدم اشتراطه. ومنشأ الخلاف بين العلماء- تعارض النصوص الواردة باعتبار النسب القرشي مع نصوص أخرى وردت بإلغاء اعتبار الأنساب، والاعتماد على الأعمال، والنفي على من دعى إلى عصبية وفقد الرابطة بينه وبين الغاية التي من أجلها يولى الإمام؛ لأن شرط الشيء لابد أن يكون ذا صلة في الوصول إلى المقصود به استدل المانعون من اشتراط النسب القرشي بأدلة أهمها. الأول: مثل قول النبي ﷺ اسمعوا وأطيعوا، وإن ولى عليكم عبد حبشي ذو زبيبة. فإنه يدل على عدم اشتراط القرشية في الخليفة. الثاني: مثل قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لو كان سالم مولى أبي حذيفه حيا لوليته، أو لما دخلني فيه ظنة. فهو=

.. ..

=صريح فى عدم اشتراط النسب القرشى. ورد الدليل الأول: بأن الحديث وارد فيمن أمره الإمام على سرية، أو ناحية جمعا بين الأدلة، أو أنه خرج مخرج التمثيل والفرض للمبالغة فى إيجاب السمع والطاعة لولاة الأمر. ورد الثانى: بأنه مذهب صحابى، ومذهب الصحابى ليس بحجة، وبأن عصبية الولاء حاصلة لسالم فى قريش، وهى الفائدة فى اشتراط النسب القرشى، كما سيأتى. قال ابن خلدون فى مقدمته بعد أن رد هذا الدليل: (وأيضا فمولى القوم منهم، وعصبية الولاء حاصلة لسالم فى قريش، وهى الفائدة فى اشتراط النسب، ولما استعظم عمر أمر الخلافة، ورأى شروطها كأنها مفقودة فى ظنه- عدل إلى سالم؛ لتوفر شروط الخلافة عنده فيه، حتى من النسب المفيد للعصبية كما نذكر، ولم يبق إلا صراحة النسب، فرآه غير محتاج إليه؛ إذ الفائدة فى النسب إنما هى العصبية، وهى حاصلة من الولاء- فكان ذلك حرصا من عمر - رضى الله عنه- على النظر للمسلمين، وتقليد أمرهم لمن لا تلحق فيه لائمة، ولا عليه فيه عهدة). واستدل القائلون باشتراط النسب القرشى بأمور: الأول: أن أبا بكر - رضى الله عنه- احتج على الأنصار؛ لما أرادوا مبايعة سعد بن عبادة بقول النبى ﷺ (الأئمة من قريش)، فأقلعوا عن التفرد بها، ورجعوا عن المشاركة فيها حتى قالوا: منا أمير ومنكم أمير؛ تسليما لروايته، وتصديقا لخبره، ورضوا بقوله: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتاتون فى رأى، ولا نقضى دونكم الأمور؛ فكان ذلك إجماعا من الصحابة - رضى الله عنهم-. الثانى: أن قريشا احتجوا على الأنصار يوم السقيفة بأن النبى ﷺ أوصاهم أن يحسنوا إلى محسنهم، ويتجاوزوا عن مسيئهم، ولو كانت الإمارة فى الأنصار لم تكن الوصاية بهم. الثالث: ما رواه الشافعى، والبيهقى من قوله ﷺ (قدموا قريشا، ولا تقدموها). وفى معناه حديث أبى هريرة المرفوع فى الصحيحين، (الناس تبع لقريش فى هذا الشأن). الرابع: ما رواه أبو بكر - رضى الله عنه - من قول النبى ﷺ: (قريش ولاة هذا الأمر)؛ وفى معناه مارواه الإمام أحمد، والطبرانى من قوله (عليه السلام) (الخلافة فى قريش). فهذه الأدلة المتكاثرة تدل دلالة واضحة على أن النبى ﷺ أراد جعل الخلافة فى قريش. وليس بصحيح ما قاله بعض الكتاب من أن حديث (الأئمة من قريش) لو صح، وكان لا مناص من الإيمان به - وجب حمله على أنه من باب الإخبار بالغيب على حد قوله ﷺ: (خير القرون قرنى، ثم الذى يليه، ثم الذى يليه إلى آخره)، لا من باب الأمر باتخاذ الخلفاء من قريش خاصة. لأنا نقول: إن هذا الحديث لا شك فى صحتة ونسبته إلى النبى ﷺ، وحسبنا فيه قول الحافظ ابن حجر فى فتح البارى مانصه: (قد جمعت طرقه على نحو أربعين صحابيا لما بلغنى أن بعض فضلاء العصر ذكر أنه لم يرو إلا عن أبى بكر الصديق). وهو مع ذلك من باب الأمر باتخاذ الخلفاء من قريش، لا من باب الإخبار بالغيب كما قال. فحديث: (الأئمة من قريش)، وإن كان خبرا لفظا، إلا أنه إنشاء وأمر من جهة المعنى يدل على ذلك ما ذكر من الأحاديث بصيغة الأمر. غير أن النبى ﷺ لم يقصد بهذه الآثار الكثيرة، وتلك الأوامر المتعددة أن تكون الخلافة ثابتة فى قريش، فلا تتعداها إلى غيرها. بل أمر بجعل الخلافة فى قريش؛ لعلة يعلمها، وحكمة يراها، وهى مصلحة المسلمين؛ وذلك أن قريشا كانت فيهم العزة، والمنعة، والحمية، يذعن لهم جميع العرب، وتنقاد=

وأما قوله: «الأئمة» فليست موضوعة للحقيقة؛ فلا يحمل اللفظ عند الإطلاق عليه.

وأما منع الإجماع: فهو فاسد؛ لأنا قد بينا أن الخلاف فى هذه المسألة بعد تسليم أن العموم حقيقة، والمعترض قد توهم خلاف ذلك، والإجماع المنقول - على هذا التفريع - لا إشكال فيه.

وأما قوله: «لم قلتم: إنه إذا كان بعد[1] التأكيد يفيد العموم، فيلزم أن يفيده قبله»:

قلنا: لما بينا أن التأكيد تقوية ما فهم من اللفظ المتقدِّم على المؤكّد. وتقوية مدلول اللفظ الأول بما يفيد العموم، وهو صيغة «كل»؛ بدون أن يكون الأول للعموم -: [لا يجوز]؛ لأنه حينئذ يكون [منشئا][2] لا مؤكِّدًا.

وأما الاعتراض على الاستثناء: فقد سبق الجواب عنه.

وأما قوله: «صحة الانتزاع قرينة صارفة إلى العموم» فهو كلام فاسد، ووهم حصل

=لهم سائر الأمم، فهم كما قال أبو بكر (أوسط العرب نسبا ودارا، وأعزهم أحسابا ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة). فكانت عصبيتهم غالبة؛ لذلك أمر النبى ﷺ بأن يكون الخليفة منهم، ليحسن قيامه بواجبه، وتجتمع حوله الكلمة، فيحمى هذا الدين الذى بدأ فيهم غريبا، وينشره فى الآفاق، وقد كان كما رأى ﷺ، فأذعن لهم سائر العرب، وانقاد كثير من الأمم إلى أحكام الشريعة الإسلامية، ووطئت جنودهم ناصية البلاد؛ كما وقع فى أيام الفتوحات. فاشتراط القرشية للعزة والقوة التى كانت فى قريش إذ ذاك، فإذا تحقق هذا المعنى فى شخص صح أن يكون خليفة، ولو لم يكن من قريش. إذ النسب القرشى ليس مشروطا لذاته؛ لأن حراسة الدين، وسياسة الدنيا تكون من الكفء القادر، أيا كان نسبه. قال ابن خلدون فى مقدمته بعد بحث مستفيض: فإذا ثبت أن اشتراط القُرشية؛ إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل، ولا عصر، ولا أمة- علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهى وجود العصبية. فاشترطنا فى القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية غالبة؛ ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك فى الأقطار والآفاق؛ كما كان فى القرشية؛ إذ الدعوة الإسلامية التى كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافيه بها فغلبوا سائر الأمم. وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة، وإذا نظرت سر الله فى الخلافة لم تعد هذا؛ لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائبا عنه فى القيام بأمور عباده؛ ليحملهم على مصالحهم، ويردهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه. ينظر نص كلام شيخنا عبد الفتاح الجوهرى.

(١) فى «أ»: يفيد.

(٢) فى «ب»: مبنيا.

من لفظ الصحة؛ فلنورد الحجة على وجه يدفع الوهم:

فنقول: قول القائل: «جاءنى رجال من الرجال» كلام صحيح لا يعد لحنا، وعكسه فاسد من الكلام، فقد انتزعنا المنكر من المعرَّف من غير عكس، والمنتزع منه أكثر من المنتزع جزما؛ ويلزم من ذلك: أن يكون المنتزع منه للاستغراق؛ لأنه إذا كان أكثر من المنكر، فلو لم يكن للعموم - كما هو المدعى -(١) يلزم أن يكون مرتبة منها؛ وهو خلاف الإجماع. فقد أوردنا الحجة على وجه دافع للوهم المذكور. وبما ذكرنا: اندفع ما يلزم من السؤال.

وأما قوله: «الاشتراك أو المجاز لازم للنقيضين؛ فلا محترز منه»:

قلنا: المدعى: منع زيادة الاشتراك أو المجاز؛ على ذلك التقدير؛ وهذا غير رافع [للنقيضين](٢).

وأما منع كونه نقضا أو تكريرا: فهو مندفع بتفسيرهما.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: «الْجَمْعُ الْمُضَافُ»:

كَقَوْلِنَا: «عَبِيدُ زَيْد» للاِسْتِغْرَاق. [وَ] الدَّلِيلُ عَلَيْهِ مَا تَقَدَّمَ.

وَأَمَّا الْكنايَةُ؛ فَكَقَوْلِهِ: «فَعَلُوا» فَإِنَّهُ يَقْتَضِي مَكْنِيًّا عَنْهُ، وَالمَكْنِيُّ عَنْهُ قَدْ يَكُونُ لِلاِسْتِغْرَاقِ، وَقَدْ لا يَكُونُ كَذِلكَ؛ فَالكِنَايَةُ عَنْهُ أَيْضا تَكُونُ كَذَلِكَ.

المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ: إِذَا أَمَرَ جَمْعًا بِصِيغَةِ الْجَمْعِ أَفَادَ الاِسْتِغْرَاقَ فِيهِمْ.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْه: أَنَّ السَّيِّدَ، إذا أَشَارَ إِلَى جَمَاعَة مِنْ غِلْمَانِهِ بِقَوْلِهِ: «قُومُوا». فَلَيْس يَتخَلَّفُ عَنِ الْقِيامِ أَحَدٌ؛ إلا اسْتَحَقَّ الذَّمَّ؛ وذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللَّفْظَ لِلشُّمُول.

وَلا يَجُوزُ أَنْ يُضَافَ ذَلِكَ إِلَى الْقَرِينة؛ لأَنَّ تِلْكَ الْقَرِينَةَ إِنْ كَانَتْ مِنْ لَوَازِمِ هذِهِ الصِّيغَة فَقَدْ حَصَلَ مُرَادُنَا؛ وإِلا فَلْنَفْرِضْ هَذِهِ الصيغَةَ مُجَرَّدَة عَنْهَا؛ وَيَعُودُ الْكَلامُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى: أن صيغ الجمع المضافة للعموم،

(١) فى «أ»: وهو كما هو أكثر من المنكر.

(٢) فى «أ»: للنقيض.

سواء كان الجمع جمع تصحيح أو جمع تكسير؛ والدليل عليه:[١] صحة الاستثناء والتأكيد مما يفيد العموم؛ على ما مر.

وأما قوله: «الكنايات» فالمراد بها الضمائر، وعمومها لعموم ما يرجع إليه؛ فإن كان الراجع إليه عامًّا، كان الضمير عامًّا، وإلا فلا.

تنبيه: اعلم: أن المصنف لم يتعرض للمفرد المضاف، وقد تعرض له غيره: قال صاحب «الإحكام»[٢]: من بينة القائلين التمسك بقوله تعالى: ﴿**وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابنى مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ**﴾ [هود: ٤٠] تمسكا منه بقوله تعالى: ﴿**وَأَهْلَكَ**﴾ فأقره البارى تعالى على ذلك، وأجابه بما دل على أنه ليس من أهله، ولولا أن إضافة «الأهل» إلى «نوح» للعموم؛ وإلا لما صح ذلك.

قال ابن الحاجب[٣]: من صيغ العموم الجموع المعرفة تعريف جنس، وما في معناها، والمضاف: منه مما يصلح للبعض والجميع. وقال صاحب «التوجيه»: ألفاظ العموم خمسة أقسام:

الأول: كل اسم عرِّف بالألف واللام لغير المعهود، وهو ثلاثة أنواع:

الأول: ألفاظ الجموع.

الثاني: أسماء الأجناس؛ وهو ما لا واحد له من لفظه؛ كالناس، والحيوان، والماء والتراب.

الثالث: لفظ الواحد؛ كالسارق والسارقة.

القسم الثاني من ألفاظ العموم: ما أضيف من هذه الأنواع؛ «كعبد زيد» و«مال عمرو».

وقال بعضهم: المفردات قسمان: منها ما يصدق المفرد على الكثير؛ نحو: «ماء» و«مال» و«لحم» و«دم»، والكثير منه يقال: ماء ولحم ودم، ومنه ما لا يصدق على الكثير؛ كرجل، ودرهم، ودينار؛ فلا يقال للكثير من الرجال: رجل، ولا للدارهم: درهم.

وقد نص العلماء على أن الإضافة توجب العموم، فهل يختص ذلك بما يصدق على الكثير أولا يختص، بل توجب الإضافة العموم فيهما؟ فليتأمل هذا الموضع؛ فلم أر لأحد

---

(١) في «أ»: على.

(٢) ينظر: الإحكام (٢/١٨٦).

(٣) ينظر: شرح المختصر (٢/ ١٠٢).

فيه شيئا، وباعتباره تتجه منوع. هذا ما قاله بعضهم. وقد عرفت بما نقلناه عن ابن الحاجب وغيره: القول المفصل فى ذلك؛ واندفع الاحتمال.

وأما المسألة السابعة: فواضحة؛ وذلك لأنه قال: إذا أمر آمر جمعا بصيغة الجمع، عم اللفظ فيهم، ومعناه: أنه يعم من علم أو ظن: أنه خاطبهم، ولا يقتضى العموم فى غيرهم، وإن تناول اللفظ بوضعه الغير، ولا فرق فى ذلك بين أمر وأمر. والدليل عليه: أن السيد إذا أشار إلى جماعة غلمانه، وقال لهم: «قوموا» - فذلك يتناول جميع من أشار إليه بقوله: «قوموا».

والدليل عليه: أن من كلف منهم ممن بلغه الخطاب مع توجه قرينة الإشارة - أو ما يقوم مقامها - إليه يستحق اللوم والتوبيخ؛ دون من لم يكن كذلك.

* * *

الشَّطْرُ الثَّانِى مِنْ هَذَا الْقِسْمِ
فِيمَا أُلْحِقَ بِالْعُمُومِ، وَلَيْسَ مِنْهُ

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: المَسْأَلَةُ الأُولَى: الْوَاحِدُ المُعَرَّفُ بِلَامِ الْجِنْسِ:

لا يُفِيدُ الْعُمُومَ؛ خِلافا لِلْجُبَّائِى، وَالْفُقَهَاءِ، وَالْمُبَرِّدِ.لَنَا وُجُوهٌ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا قَالَ: «لَبِسْتُ الثَّوْبَ، وَشَرِبْتُ المَاءَ». لا يَتَبَادَرُ إِلَى الْفَهْمِ الاِسْتِغْرَاقُ.

الثَّانِى: لا يَجُوزُ تَأْكِيدُهُ بِمَا يُؤَكَّدُ بِهِ الْجَمْعُ؛ فَلا يُقَالُ: «جَاءَنِى الرَّجُلُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ».

الثَّالِثُ: لا يُنْعَتُ بِنُعُوتِ الْجَمْعِ؛ فَلا يُقَالُ: «جَاءَنِى الرَّجُلُ الْقِصَارُ، وَتَكَلَّمَ الْفَقِيهُ الْفُضَلاءُ». فَأَمَّا مَا يُرْوَى مِنْ قَوْلِهِمْ: «أَهْلَكَ النَّاسَ الدِّرْهَمُ الْبِيضُ، وَالدِّينَارُ الصُّفْرُ». فَمَجَازٌ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ لا يَطَّرِدُ.

وَأَيْضا فَـ«الدِّينَارُ الصُّفْرُ» إِنْ كَانَ حَقِيقَة فَـ«الدِّينَار الأَصْفَرُ» مَجَازٌ؛ كَمَا أَنَّ الدَّنَانِيرَ الصُّفْرَ لَمَّا كَانَتْ حَقِيقَة كَانَ الدِّينَارُ الصُّفْرُ إِمَّا خَطَأً، أَوْ مَجَازًا.

الرَّابِعُ: «الْبَيْعُ» جُزْءٌ مِنْ مَفْهُوم «هَـذَا الْبَيْعِ»، وَإِحْلالُ «هَذَا الْبَيْعِ» يَتَضَمَّنُ إِحْلالَ

«الْبَيْعِ»؛ فَلَوْ كَانَ لَفظُ الْبَيْعِ مُقْتَضِيًا للعموم لَزِمَ مِنْ إِحْلالِ «هَذَا الْبَيْعِ» إِحْلالُ كُلِّ بَيْعٍ؛ وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: اللَّفْظُ الْمُطْلَقُ إِنَّمَا يُفِيدُ الْعُمُومَ بِشَرْطِ العَرَاءِ عَنْ لَفْظِ التَّعْيِينِ. أَوْ يُقَالَ: اللَّفْظُ الْمُطْلَقُ، وَإِنِ اقْتَضَى الْعُمُومَ إِلا أَنَّ لَفْظَ التَّعْيِينِ يَقْتَضِي خُصُوصَهُ؟»

قُلْتُ: أَمَّا الأَوَّلُ- فَبَاطِلٌ؛ لأَنَّ الْعَدَمَ لا مَدْخَلَ لَهُ فِي التَّأْثِيرِ.

وَأَمَّا الثَّانِي- فَلأَنَّهُ يَقْتَضِي التَّعَارُضَ؛ وَهُوَ خِلافُ الأَصْلِ.

الْخَامِسُ: هُوَ أَنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْمَاهِيَّةَ غَيْرٌ، وَوَحْدَتَهَا غَيْرٌ، وَكَثْرَتَهَا غَيْرٌ، وَالاِسْمُ الْمُفْرَدُ الْمُعَرَّفُ لا يُفِيدُ إِلا الْمَاهِيَّةَ، وَتِلْكَ الْمَاهِيَّةُ تَتَحَقَّقُ عِنْدَ وُجُودِ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِهَا؛ لأَنَّ هَذَا الإِنْسَانَ مُشْتَمِلٌ عَلَى «الإِنْسَانِ» مَعَ قَيْدِ كَوْنِهِ هَذَا؛ فَالآتِي بِـ«هَذَا الإِنْسَانِ» آتٍ بِـ«الإِنْسَانِ». فَالإِتْيَانُ بِالْفَرْدِ الْوَاحِدِ مِنْ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ يَكْفِي فِي الْعَمَلِ بِذَلِكَ النَّصِّ.

فَظَهَرَ: أَنَّ هَذَا اللَّفْظَ لا دَلالَةَ لَهُ عَلَى الْعُمُومِ أَلْبَتَّةَ.

احْتَجُّوا بِوُجُوهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُسْتَثْنَى مِنْهُ الآحَادُ، الَّتِي تَصْلُحُ أَنْ تَدْخُلَ تَحْتَهُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلا الَّذِينَ آمَنُوا...**﴾ [الْعَصْرُ: ٢]، وَالاِسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلامِ مَا لَوْلاهُ لَوَجَبَ دُخُولُهُ فِيهِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ هَذَا اللَّفْظِ عَامًّا.

وَثَانِيهَا: أَنَّ الأَلِفَ وَاللامَ «لِلتَّعْرِيفِ». وَلَيْسَ ذَلِكَ لِتَعْرِيفِ الْمَاهِيَّةِ؛ فَإِنَّ ذلك قَدْ حَصَلَ بِأَصْلِ الاِسْمِ؛ وَلاَ لِتَعْرِيفِ وَاحِدٍ بِعَيْنِهِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي اللَّفْظِ دِلالَةٌ عَلَيْهِ؛ اللَّهُمَّ إِلا عِنْدَ الْمَعْهُودِ السَّابِقِ، وَكَلامُنَا فِيمَا إِذَا لَمْ يُوجَدْ ذَلِكَ. وَلا لِتَعْرِيفِ بَعْضِ مَرَاتِبِ الْخُصُوصِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَعْضُ تِلْكَ الْمَرَاتِبِ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ؛ فَلابُدَّ مِنَ الصَّرْفِ إِلَى الْكُلِّ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ تَرْتِيبَ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ مُشْعِرٌ بِالْعِلِّيَّةِ؛ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ...**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٢٧٥] مُشْعِرٌ بِأَنَّهُ إِنَّمَا صَارَ حَلالا؛ لِكَوْنِهِ بَيْعًا؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَعُمَّ الْحُكْمُ لِعُمُومِ الْعِلَّةِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ يُؤَكَّدُ بِمَا يُؤَكَّدُ بِهِ الْعُمُومُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿**كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلا لِبَنِي**

﴿إِسْرَائِيل...﴾ [آل عِمْرَانَ: ٩٣] وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لِلْعُمُومِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهُ يُنْعَتُ بِمَا يُنْعَتُ بِهِ الْعُمُومُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ﴾ [ق: ١٠] وَكَقَوْلِهِ: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ...﴾ [النُّورُ: ٣١]؛ وَكُلُّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لِلْعُمُومِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ ذِلكَ الاسْتِثْنَاءَ مَجَازٌ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ يَقْبُحُ أَنْ يُقَالَ: «رَأَيْتُ الإِنْسَانَ إِلا الْمُؤْمِنِينَ». وَلَوْ كَانَ حَقِيقَةً لاطَّرَدَ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْخُسْرَانَ لَمَّا لَزِمَ كُلَّ النَّاسِ إِلا الْمُؤْمِنِينَ، جَازَ هَذَا الاسْتِثْنَاءُ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ لامَ الْجِنْسِ تُفِيدُ تَعْيِينَ الْمَاهِيَّةِ، لا تَعْيِينَ الْكُلِّيَّةِ؛ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ نَفْسَ الْمَاهِيَّةِ- لا تَقْتَضِى الْكُلِّيَّةَ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ ذَلِكَ اعْتِبَارٌ مُغَايِرٌ لِلتَّمَسُّكِ بِنَفْسِ اللَّفْظِ؛ وَنَحْنُ لا نُنْكِرُ ذَلِكَ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن العلماء القائلين بالعموم اختلفوا فى المفرد المحلى بالألف واللام فى حمله على الاستغراق.

واختيار إمام الحرمين: أنه إذا كان للتعريف بنى على تنكير سابق؛ كقولك: أقبل رجل، ثم تقول: قَرُبَ الرجل، والمراد: أعنى: قرب من ذكرته[(١)] -: فهذا لا يقتضى

---

(١) ينظر: البرهان (١/ ٣٣٩)، وعبارة البرهان هى: اللفظ الموضوع للإشعار بالجنس الذى واحده بزيادة هاء كالتمر والتمرة، والشجر والشجرة وبابهما مما تردد فيه أصحاب العموم، وهذه المسألة نجمع إليها أخرى ونفصل بينهما. فإذا قال القائل: الرجل أفضل من المرأة، فهذا مما ترددوا فيه أيضا؛ فقال قائلون من المعممين: هو للاستغراق والاستيعاب للجنس، وأنكر آخرون مقتضى الاستغراق فيه. والرأى الحق عندى- والله أعلم- البداية بالمسألة الأخيرة: أن الرجل يعرف على بناء تنكير سابق؛ فيقول القائل: أقبل رجل، ثم يقول: قرب الرجل، والتقدير من ذكرته مقبلا قد قرب. فهذا تعريف مركب على تنكير سابق؛ فلا يقتضى هذا ولا ما فى معناه استغراقا وانطباقا على الجنس. وإذا قال القائل: الرجل أفضل من المرأة، ولم يسبق تنكير ينعطف التعريف عليه، فهذا للجنس. ومنه قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِى...﴾، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...﴾؛ فإن من سبق تنكيره، وظهر ترتيب التعريف عليه، فهو غير محمول على استغراق الجنس وفاقا. فإن لاح فى الكلام قصد الجنس، فى مثل قول القائل: الدينار أشرف من الدرهم. ولم يسبق تنكير ينعطف عليه التعريف فهو للاستغراق. وإن جرى هذا الكلام ولم يُدْرَ أنه خرج تعريفا لمنكر سابق أو إشعارا بجنس، فالذى صار إليه معظم المعممين أنه للجنس. والذى أراه أنه مجمل؛ فإنه حيث=

استغراقا، فإن لاح في الكلام قصد المتكلم للجنس -: فهو للاستغراق، وإن لم يعلم أنه هل خرج تعريفا لتنكير سابق، أو إشعارا بجنس -: فالرأى عند إمام الحرمين: أنه مجمل؛ خلافا لما صار إليه معظم المعممين. هذا ما نقله المازرى عن إمام الحرمين.

وقال الغزالى فى «المستصفى» (١): اختلف المعممون فى الاسم المفرد المعرَّف بالألف واللام؛ كقوله: «الدينار خير من الدرهم»: فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك فى تعريف المعهود، ومنهم من قال: هو للاستغراق.

وقال قوم: يصلح للواحد، وللجنس(٢)؛ فهو مشترك.

ثم اختار التفصيل، فقال: والصحيح التفصيل، وهو أن ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالتمرة والتمر والبرة والبر، فإن عرى عن الهاء، فهو للاستغراق؛ فقوله ﷺ «لا تبيعوا البر بالبر (٣) الحديثَ...» - عام.

=يعم لا يعم لصيغة اللفظ، وإنما يثبت عمومه وتناوله الجنس بحالة مقرونة معه مشعرة بالجنس. فإذا ورد اللفظ، وليس جمعا، ولا موضوعا للإبهام المقتضى للاستغراق، كما يجرى فى أدوات الشرط- فالأمر متلقى فى الخصوص والعموم من القرينة، فإذا لم ندرها لم يتجه إلا التوقف.

(١) ينظر: المستصفى (٢/٥٣).

(٢) فى «أ»: وللجنس وبعض الجنس.

(٣) باللفظ الأول. أخرجه ابن عدى (٢/ ٤٢٥) وابن حزم فى المحلى (٨/ ٤٧٩) والبيهقى (٥/٢٨٦) كتاب البيوع: باب من قال بجريان الربا فى كل ما يكال ويوزن، من طريق حيان بن عبيد الله قال: سألت أبا مجلز عن الصرف، فقال: يدا بيد كان ابن عباس لا يرى به بأسا ما كان منه يدا بيد فأتاه أبو سعيد فقال له: ألا تتقى الله حتى يأكل الناس الربا أو ما بلغك أن رسول الله ﷺ قال: التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب والفضة بالفضة يدا بيد عينا بعين مثلا بمثل فما زاد فهو ربا ثم قال: وكذلك ما يكال ويوزن. قال ابن عدى انفرد به حيان. وقال البيهقى: وقد تكلموا فيه. وأعله ابن حزم بجهالة حيان وعدم سماعه من أبى سعيد وابن عباس. وللحديث طريق آخر؛ فأخرجه الدارقطنى (٣/ ١٤) كتاب البيوع: حديث (٣٩) من طريق المبارك بن مجاهد عن مالك عن أبى الزناد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ عليه وسلم قال: لا ربا إلا فى الذهب والفضة أو ما يكال أو يوزن مما يؤكل ويشرب. قال الدارقطنى: هذا مرسل ووهم المبارك على مالك فى رفعه إلى النبى ﷺ وإنما هو من قول سعيد بن المسيب، قال الزيلعى فى نصب الراية (٤/٣٧): وقال ابن القطان: المبارك بن مجاهد ضعيف ومع ضعفه فقد انفرد عن مالك برفعه والناس رووه عنه موقوفا. وقال عبد الحق: هكذا رواه المبارك بن مجاهد ووهم على مالك فى رفعه إنما هو قول سعيد ا.هـ. وقد أخرجه مالك فى الموطأ (٢/ ٦٣٥) رقم (٣٧) من قول سعيد بن المسيب.

وما لا يتميز [بالهاء]: ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدد؛ كالدينار والرجل؛ حتى يقال: دينار واحد، ورجل واحد، وإلى ما لا يتشخص [واحد منه]؛ كالذهب؛ فإنه لا يقال: ذهب واحد، فهذا لاستغراق الجنس، وأما الدينار والرجل: فيشبه أن يكون للواحد، والألف واللام فيه للتعريف فقط.

وقولهم: «الدينار خير من الدرهم» يعرف بقرينة التسعير، ويحتمل أن يقال: إنه دليل على الاستغراق؛ فإنه لو قال: «لا يقتل المسلم بالكافر، ولا يقتل الرجل بالمرأة» - فهم ذلك في الجميع؛ فإنه لو قدر حيث لا مناسبة، فلا يخلو عن الدلالة على الجنس.

وقال الشيخ أبو إسحاق في شرحه «اللمع»(١): المفرد المحلى بالألف واللام كـ«المسلم» و «المشرك» يحمل على الجنس.

ومن أصحابنا من قال: يحمل على المعهود، ولا يحمل على الجنس؛ وهو مذهب أبي علي الجبائي.

وقال ابن برهان: الاسم المفرد إذا اتصلت الألف واللام به - يقتضي الاستغراق عندنا.

ونقل عن أبي هاشم: أنه لا يقتضي الاستغراق، وصورة ذلك:«الرجل» و«الدرهم» [٢٠٨/أ] و«الدينار».

وقال العالمي: المفرد المحلى بالألف واللام؛ كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] - هل يقتضي الاستغراق؟: ذهب الفقهاء وجماعة من المتكلمين: [إلى] أنه يقتضي الاستغراق.

وقال بعضهم: يتناول الواحد.

وقال صاحب«المعتمد»(٢): الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد المشتق، وغير المشتق: ذهب الشيخ أبو علي إلى [أنَّ] قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة:٣٨] يستغرق جميع السُّرَّاق.

وقال الشيخ أبو هاشم: إن ذلك يفيد الجنس دون الاستغراق، واختار: أنه لا يفيد الاستغراق. وقال: فإن قيل: «إنكم قد خالفتم الإجماع بفرقكم بين الاسم المفرد إذا دخله الألف واللام، وبين الجمع إذا دخله الألف واللام؛ على قولين: منهم من جعلهما مستغرقين، ومنهم من جعلهما غير مستغرقين»:

---

(١) ينظر: التبصرة (١١٥).

(٢) ينظر: المعتمد (١/ ٢٢٧).

قيل: لسنا نعلم هذا الإجماع؛ وإنما نعلم ما ذكرته من قول الشيخين، ومن تبعهما فقط؛ على أنه إنما لا يجوز الفرق بين المسألتين إذا جمعهما طريق واحد، وقد ثبت: أنه لا يجمعهما طريق واحد.

وقال القاضي عبد الوهاب المالكي: اختلف أصحاب العموم في ألفاظ الأجناس المعرفة بالألف واللام ولا معهود هناك، وكذلك المشتقة؛ كالسارق والسارقة، وألفاظ الجموع؛ كالمشركين: فجمهورهم يقول: إنها تفيد الاستغراق؛ وهو قول كافة الفقهاء. وذهب بعض المتكلمين: إلى أنها تفيد الجنس من غير استغراق.

وقال أبو الخطاب الحنبلي (١): المفرد المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق؛ وبه قال أبو علي الجبائي والجرجاني.

وقال أبو هاشم: لا يقتضي الاستغراق، وإنما يكون للعهد.

وعن الشافعية: مثل المذهبين.

وقال العالمي الحنفي: المفرد المحلى بالألف واللام: إذا كان لغير معهود؛ يفيد الجنس؛ بلا خلاف، واختلفوا في أنه يفيد كلا أو بعضا؟:

قال بعضهم: يفيد كلا، ويحتاج في صرفه إلى البعض إلى دليل [٢٠٨/ب]؛ وهو منسوب إلى الحنفية.

وقيل: يفيد بعضا، وهو الأدنى؛ وإنما يصرف إلى الكل بدليل.

هذا هو الكلام في نقل أقوال علماء الأصول في هذه المسألة.

واختيار المصنف: أنها ليست للعموم؛ واستدل عليه بوجوه:

أحدها: أنها لو كانت هذه الصيغة للاستغراق، لزم تبادر الاستغراق إلى الذهن عند سماع قول القائل: «لبست الثوب، وشربت الماء»؛ لتحقق الصيغة؛ واللازم منتف جزما؛ فينتفي الملزوم. وفيه نظر؛ وذلك لأنا لا نسلم التبادر إلى الذهن على ذلك التقدير، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن المخصِّص قائما على ذلك التقدير؛ وهو العرف والعقل.

وله أن يجيب على هذا: بأن قيام المخصص على ذلك التقدير: إن لم يتحقق - ثبت التبادر إلى الذهن؛ لوجود المقتضى السالم عن المعارض، وإن تحقّق - يلزم وقوع التعارض بين الدليلين؛ ويلزم من ذلك الترك بأحدهما؛ وهو باطل.

---

(١) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٦/٢).

وللمعترض أن يقول: هـذا الدليـل منقـوض بـالجمع المحلى بـالألف والـلام؛ كقولـه: «لبست الثياب، وأكلت اللحوم»؛ فهو إذن ضعيف.

وثانيها: أنه لو كانت للعموم، لجاز تأكيدها بما يؤكد به العموم؛ واللازم باطل:

بيان الملازمة: أنها لو كانت للعموم، لكان قولنا: «الرجل» عامـا جزمـا، ولكـان مثل قولنا: «الرجال» فى إفادة العموم، ولو كان كذلك، لحسن تأكيده بما يؤكد به العامُّ فـى مثل قولنا: «الرجال»؛ فإن حكم الألفاظ المترادفة فى التأكيد حكم واحد.

بيان انتفاء اللازم: أنه لا يجوز: «جاءنى الرجل كلهم».

وثالثها: أنه لا يجوز وصفه بما يوصف به العموم، ولو كانت للعموم، لجاز؛ بعـين مـا مر؛ واللازم باطل. ولا يقال: «لا نسلم انتفاء اللازم؛ وسند المنع: قولهم: «أهلـك النـاس الدرهم البيض والدينار الصفر»: لأنا نقول: الدليل على عدمه: أن النعت تـابع للمنعوت جمعا وإفرادا، حقيقة لا مجازا؛ بإجماع أئمة العربية، ولا يلزم من ذلك: عدم الجواز.

وأما قولهم: «أهلك الناس الدرهم البيض» - فـلا نسـلم أنـه حقيقـة. وإن قـال: «هـو حقيقة؛ عملا بالنافى للمجاز»:

قلنا: هو ليس بحقيقة؛ بدليل عدم الاطراد. وهذا الوجه يتقرر على رأى من اختار: أن الاطراد من أمارات الحقيقة؛ وهو خلاف ما اختاره المصنف.

وجه ثان وهو أن قولنا: «الدينار الصفر» لو كان حقيقة، يلزم أحد الأمور فـى قولنـا: الدينار الأصفر، وهو: إما الخطأ، أو المجاز، أو مرادفة الدينار للدنانير، أو الأصفر للصفر.

والدليل عليه: أنه لو كـان حقيقـة: فهـذا إمـا أن يكـون حقيقـة أو لا: فـإن لم يكـن حقيقة: يلزم كونه مجازا، وهو أحد الأمـور. وإن كـان حقيقـة: فإمـا: أن يكـون الواقـع الترادف المذكور أو لا: فـإن كـان الواقـع ذلـك - فحينئـذ: يـلزم الـترادف؛ وهـو أحـد الأمور. وإن كان الواقع ذلك - حينئذ: يلزم الخطـأ؛ وهـو أحـد الأمـور؛ فقـد صحـت الملازمة.

وبيان انتفاء اللازم: ظاهر؛ وهو أن يجعل هذا القسم من أقسام الترادف فى التركيب. وقد أهمل المصنف اعتبار الترادف المذكور فى جعله أحد اللوازم؛ وهو واجب الاعتبار، وهو واضح.

ورابعها: أن قولنا: «البيع» جزء من قولنا: «هذا البيع» قطعا، ولـو كـان قولنـا: «أحـل الله البيع» مستلزما للعامِّ، لكان قولنـا: «أحـل الله هـذا البيـع» مستلزما للعـام؛ ضـرورة استلزامه البيع الذى هو عام؛ فيلزم عمومه؛ واللازم منتف.

فإن قلت: «لا نسلم أنه لو كان جزءا منه، لكان مستلزما للعام، وسند المنع: أن شرط عموم المطلق - وهوالبيع - التجرد عن شرط التعيين [٢٠٩/ب]؛ وهذا الشرط منتف ههنا، أو نقول: المقتضى للعموم - وإن كان قائما - ولكن قيد التعيين مانع من عمومه أو مقتض لخصوصه»:

قلنا: أما الأول: فباطل؛ لأنه أمر عدمى لا يجعل موجبا لعدم العموم، أو شرطا لإفادة اللفظ العموم، وقد بينا ذلك فى أول الكتاب، بدليل عام يتناول هذه الصورة وأمثالها؛ فلا [نعيده](١).

أما الثانى: فباطل؛ لأنه ملازم للتعارض بين الموجب والمانع؛ وهو خلاف الأصل؛ لاستلزامه الترك بأحدهما؛ وهو خلاف الأصل.

واعلم أنا قد بينا فى أول الكتاب فساد ما تمسَّك به المصنف من الدليل الدالِّ على هذه القاعدة، وهى: أن العدم لا يصلح أن يكون علة، ولاجزء علة، أو شرط علة؛ فلا نعيده؛ كيف: وهو مناقض لما سبق من جوابه عن قولهم: «كل الناس أو بعض الناس»: الأول تكرير، والثانى نقض ؟!

وأما قوله: «وهو ملازم للتعارض» فهو باطل بقولنا: «جاءنى هؤلاء الرجال»؛ فإنه ليس بعام.

وخامسها: أنا بينا بقيد أن الماهية غير، والماهية بقيد وحدتها وكثرتها غير؛ وكذلك اللفظ الدال على الماهية غير، والدال على الماهية بقيد وحدتها وكثرتها غير، واللفظ وهو المفرد المحلى بالألف واللام - لا يدل إلا على الماهية، ولا يدل عليها بقيد الكثرة. وهذا الوجه ضعيف؛ فإن قوله: «المفرد المحلى بالألف واللام لا يدل إلا على الماهية» - ممنوع؛ وهو مصادرة على المطلوب(٢).

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) يعرفون المصادرة: بأنها جعل نتيجة الدليل نفس مقدمة من مقدمتيه، مع تغير فى اللفظ يوهم فيه المستدل التغاير بينهما فى المعنى. فالغرض من المصادرة إيهام المستدل خصمه بمغايرة النتيجة للمقدمة، لذلك فهى وظيفة ممنوعة غير مقبولة فى الاستدلال، وللخصم دفع الدليل بعلة المصادرة فيه. وطالب الحق لا يتعمدها لما فيها من التلبيس والإيهام. أمثلة:
أ - هذا أسد، وكل أسد ليث.. فهذا ليث. فالنتيجة فى هذا الدليل هى نفس المقدمة الصغرى بتغيير لفظة أسد بلفظة ليث، والواقع أن اللفظين بمعنى واحد لأنهما مترادفان.
ب - هذه نقلة، وكل نقلة حركة.. فهذه حركة. فالنتيجة هى نفس المقدمة الصغرى بتغيير لفظة نقلة بلفظة حركة، وهما بمثابة المترادفين فى الحقيقة. ينظر: ضوابط المعرفة (٤٥١، ٤٥٢).

وأما المعارضات المذكورة فى حكم المسألة: فواضحة غنية عن الشرح. لا يقال: «قول المصنف: «اللفظ المطلق إنما يفيد العموم بشرط العراء عن لفظ التعين» خلاف للإجماع؛ لأن القائل قائلان: قائل بعدم العموم بلا شرط ولا مشروط، وقائل يقول: إن هذه القرائن مانعة صارفة لا أن عدمها شرط، ولا يمكنك أن تقول: عدم المانع شرط؛ لأنا نقول: هذا كلام [٢١٠/أ] وهم فيه جمع كثير من الفقهاء؛ فيجعلون عدم المانع شرطا. ويدل على بطلان ما توهموه: أن الشك فى وجود المانع وعدمه - يوجب أن يترتب الحكم على سببه؛ لأن الأصل عدم المانع، والشك[١] فى وجود الشرط وعدمه - يلزم منه عدم ترتيب الحكم على سببه؛ لأن الأصل عدم الشرط، فلو كان عدم المانع شرطا، لزم من الشك فى المانع الشك فى الشرط، ويلزم أن يثبت الحكم، وألا يثبت الحكم؛ لأنه مهما شك فى المانع، فقد شك فى عدمه، وعدمه شرط، فالشرط مشكوك فيه. فتأمل ذلك؛ ولا يجعل عدم المانع شرطا ألبتة إلا بدليل منفصل.

وإذا وقع[٢] الشك فى ذلك المانع الذى عدمه شرط: فلا يترتب الحكم؛ لأن الأصل عدم الشرط. فإذا ظهر ذلك - ثبت أن الصحيح أن يقال: الصيغة تفيد العموم إلا أن يقوم مانع من ترتب حكم العموم عليها.

قوله: «العدم لا مدخل له فى التأثير»: قلنا: لا تأثير ههنا؛ بل ذلك دلالة اللزوم فقط[٣]، فعدم المانع إذا كان[٤] جعل شرطا - كما سلمتم للخصم - يكون ذلك العدم علامة مع وجود السبب الذى هو الصيغة على ترتب الحكم، ولا نزاع: أن عدم الشرط معتبر، وعدم اللازم معتبر فى عدم الملزوم وعدم المشروط.

قوله: «يترك العموم بقرينة الإشارة»:

قلنا: نعم. قوله: «لو كان [كذلك][٥]، يلزم التعارض؛ وهو خلاف الأصل»:

قلنا: الأصل مخالف لقيام الدليل على مخالفته، وقد ذكر الفقهاء أدلة كثيرة تدل على عموم هذه الصيغة، وهى الأدلة التى ذكرها كلها فى صيغة الجمع: من صحة الاستثناء، وحسن الحمل على موجبه، والمؤاخذة على عدمه. وإذا دل الدليل على أنها للعموم، وجب أن يكون الاستعمال الواقع ههنا مجازا ضرورة.

---

(١) فى «أ»: ولا شك.

(٢) فى «أ»: منع.

(٣) فى «أ»: بل الدلالة واللزوم فقط.

(٤) سقط فى «ب»: كان شرطًا.

(٥) سقط فى «ب».

قوله: «يصح أن يستثنى منه لو جاز»:

قلنا: الاستثناء أربعة أقسام، فلعل [٢١٠/ب] هذا من قبيل ما يجوز دخوله؛ وإلا يجب.

قوله: «لا يصح أن يقال: رأيت الإنسان إلا المؤمن»:

قلنا: لا نسلم؛ بل ذلك يصح عند الخصم، وعند من يقول بجواز الاستثناء عن المطلقات والنكرات»: لأنا نقول: ما وهم إلا المعترض، والفقهاء لم يتوهموا؛ بل حصلوا على التحقيق:

وبيانه: أن عدم المانع إذا كان شرطا لوجود الشيء الذى وجد سببه - لا يلزم من الشك فى وجود المانع وعدمه الشك فى شرط وجودى، بل إنما يلزم الشك فى أمر عدمى، وهو عدم المانع، والأصل المقتضى لعدم - المانع وهو: الاستصحاب الدال على أن كل حادث فالأصل بقاؤه على العدم - هو بعينه يدل على أن الأصل: تحقق الشرط العدمى؛ لأن الأصل بقاؤه على العدم؛ فلا يلزم مما ذكره الفقهاء والأصوليون: وجود الشيء وعدمه؛ بل ذلك إنما يلزم إذا كان الشُرط أمرا وجوديا، ويكون هو بعينه يجعل ثابتا، وليس الأمر - ههنا - كذلك. فاندفع ما ذكره من الرد على الفضلاء، وتبين أنه الواهم لا غيره[١]، وبه يندفع ما اختاره من تعين[٢] ما ذكره من القول الصحيح؛ فإنه يتفرع على أن ما ذكره الفضلاء [٣]وهم؛ وقد تبين أنه ليس كذلك.

أما قوله: «لا تأثير ههنا»:

قلنا: نحن لا ندعى التأثير بمعنى الإيجاد، بل المراد من التأثير - ههنا -: أن الصيغة الموضوعة للعموم إنما تفيد العموم بشرط التجرد عن المخصِّص؛ فإن قولنا: «الرجال» للعموم.

ولو قال: «هؤلاء الرجال» مشيرا إلى جماعة مخصوصة، لم تكن الصيغة عامَّة فى جميع أفراد الرجال.

قوله: «الأدلة تخالف؛ لوجود أدلة أخرى»:

قلنا: لا يتم بما ذكره المستدل من الدليل الدال على أن المفرد المحلى بالألف واللام ليس للعموم؛ إلا بعد الجواب عن تلك الأدلة العارضة بما ذكره المستدلُّ. وقد أشار

---

(١) فى «أ»: تبين أن الواهم هؤلاء لا غير.

(٢) فى «أ»: نفس.

(٣) فى «أ»: العقلاء.

المصنف إلى الجواب عن التمسك بالاستثناء. والجواب عن بقية الوجوه: المنع.

وأما ما أورده على الاستثناء: فقد أجبنا عنه؛ فلا نعيده. وإن صح ما أورده على الاستثناء - ههنا -: فلا يضر ذلك المستدل؛ بل يصير ذلك جوابا آخر.

وأما قوله: «يصح أن يقال: جاءنى الناس إلا المؤمنين»- فهو ممنوع فاسد؛ فإنه لا يصح أن يقول: «جاءنى الرجل إلا العلماء»، وهو لو كان للعموم، [لجاز] [(١)].

تنبيهات: الأول: قال التبريزى: امتناع التأكيد بما ذكر، جاز أن يكون لاختصاص جواز التأكيد [بمؤكدات][(٢)] مخصوصة. وهذا هو السؤال الذى ذكره بعضهم، وكأنه أخذ من التبريزى، وقد أجبنا عنه. غير أن التبريزى زاد فقال: يصح أن يقال: «أكرم الرجل أجمعين»؛ وفيما ذكره نظر واضح للمتأمل؛ فإنه ينتقض بقوله: أعط [رغيفا][(٣)] أى رغيف كان.

الثانى: أورد صاحب «المنتخب» وجوها أخر دالة على أن المفرد المحلى بالألف واللام ليس للعموم، وتصدى بعضهم للجواب عنها، ولابد من النظر فيها؛ ليعلم ما هو الحق فى ذلك.

فنقول: احتج على [عدم] عموم ذلك بوجوه:

الأول: أنه يصح أن يقال: «[جاءنى][(٤)] الرجل والرجلان والرجال»، ولو كانت صيغة المفرد المحلى بالألف واللام للعموم؛ لما جاز ذلك.

الثانى: هو أنه لو كانت للعموم؛ لكان قول القائل: «أنت طالق الطلاق» من غير نية - موجبا لوقوع الطلقات الثلاث؛ واللازم باطل.

الثالث: هو أنه لو كانت للعموم، لجاز أن يقال: «رأيت الرجل الثلاثة أو الأربعة»؛ واللازم باطل، ولما صح قول القائل: «الإله واحد، والحيوان جنس، والإنسان نوع».

هذه جملة الوجوه التى ذكرها صاحب «المنتخب». ومنع بعضهم الوجه الأول؛ فقال: إن لام التعريف إنما تدخل على الجمع والتثنية بعد الجمع والتثنية، ولا يورد الجمع والتثنية على اللام؛ وبه اندفع الوجه الأول. وهذا كلام لابأس به [٢١١/ب].

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «أ»: بمؤيدات.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) سقط فى «ب».

وأما فصل الطلاق: فجوابه أن ذلك إنما يلزم أن لو لم يكن المعرِّف ناقلا اللام المقتضي للعموم إلى لام الجنس، فإذا قال: «أنت طالق الطلاق»، فالمراد به: الجنس، فينزل عند عدم النية على طلقة واحدة، وندعى أن هذا النقل واقع.

وأجيب عن قوله: «الرجل الثلاثة»: يجب تحويزه بأن العرب شرطت المناسبة بين المعنى والتركيب في المنعوت.

وهذا الشرط ممنوع، والأظهر خلافه. وعن الآخرين: أن قرينة الوحدة والجنسية صرفت الصيغة عن العموم. ويجاب عنه: بأنه لو كان كذلك، يلزم التعارض؛ وهو خلاف الأصل.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: الْكَلامُ فِي الْجَمْعِ الْمُنَكَّرِ يَتفرّعُ عَلَى الْكَلامِ فِي أَقَلِّ الْجَمْعِ:

وَقَدِ اخْتَلَفُوا فِيهِ؛ فَذَهَبَ الْقَاضِي، والأُسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ، وَجَمْعٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ إِلَى أَنَّ أَقَلَّ الْجَمْعِ اثْنَانِ.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَالشَّافِعِي – رَحِمَهُمَا اللهُ –: ثَلاثَةٌ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

لَنَا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ فَصَلُوا بَيْنَ التَّثْنِيَةِ والْجَمْعِ، كَمَا فَصَلُوا بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ؛ فَكَمَا فَرَّقْنَا بيْنَ الْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ، وَجَبَ أَنْ نُفرِّقَ بَيْنَ التَّثْنِيةِ وَالْجَمْعِ.

الثَّانِي: أَنَّ صِيغَةَ الْجَمْعِ تُنْعَتُ بِالثَّلاثَةِ فَمَا فَوْقَهَا، وَبِالْعَكْسِ؛ يُقَالُ: «جَاءَنِي رِجَالٌ ثَلاثَةٌ، وَثَلاثَةُ رِجَال» وَلا تُنْعَتُ بِالاثْنَيْنِ؛ فَلا يُقَالُ: «رِجَالٌ اثْنَانِ، وَلا اثْنَانِ رِجَالٌ».

الثَّالِثُ: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ فَصَلُوا بَيْنَ ضَمِيرِ التَّثْنِية، وَضَمِيرِ الْجَمْعِ؛ فَقَالُوا فِي الاثْنَيْنِ: «فَعَلاَ» وَفِي الثَّلاثَةِ: «فَعَلُوا» وَفِي أَمْرِ الاثنَيْنِ «افْعَلا» وَفِي الْجَمْعِ «افْعَلُوا».

احْتَجُّوا بالقُرْآنِ، وَالْخَبَرِ، والمَعْقُولِ:

أَمَّا الْقُرْآنُ:فبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ**﴾ [الأَنْبِيَاءُ: ٧٨]؛ وَالْمُرَادُ: دَاوُدُ وَسُلَيْمَانُ.

وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ...**﴾ [ص: ٢١]؛ وَكَانَا اثْنَيْنِ؛لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**خَصْمَانِ...**﴾ [ص: ٢٢].

وَبِقَوْلِهِ: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لا تَخَفْ خَصْمَانِ...﴾ [ص:٢٢].

وَبِقَوْلِهِ: عَزَّ وَجَلَّ فِي قِصَّةِ مُوسَى وَهَارُونَ: ﴿ إِنَّا مَعَكُم مُسْتَمِعُونَ﴾ [الشُّعْرَاءُ:١٥].

وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى؛ حِكَايَةً عَنْ يَعْقُوبَ: ﴿عَسَى اللهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [يُوسُفُ: ٨٣]؛ وَالْمُرَادُ: يُوسُفُ وَأَخُوهُ.

وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الْحُجَرَاتُ: ٩].

وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤].

وَأَمَّا الْخَبَرُ: فَقَوْلُهُ ﷺ «الاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ».

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَهُوَ: أَنَّ مَعْنَى الاجْتِمَاعِ حَاصِلٌ فِي الاثْنَيْنِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّهُ تَعَالَى كَنَّى عَنِ الْمُتَحَاكِمَيْنِ مُضَافًا إِلَى كِنَايَتِهِ عَنِ الْحَاكِمِ عَلَيْهِمَا فَإِنَّ الْمَصْدَرَ قَدْ يُضَافُ إِلَى الْمَفْعُولِ وَإِذَا اعْتَبَرْنَا الْمُتَحَاكِمَيْنِ مَعَ الْحَاكِمِ كَانُوا ثَلَاثَةً.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١] مَعَ قَوْلِهِ: ﴿خَصْمَانِ﴾ [ص: ٢٢] فَجَوَابُهُ: أَنَّ الْخَصْمَ فِي اللُّغَةِ لِلْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ؛ كَالضَّيْفِ؛ يُقَالُ: «هَذَا خَصْمِي، وَهَؤُلَاءِ خَصْمِي»، و«هَذَا ضَيْفِي، وَهَؤُلَاءِ ضَيْفِي» قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي﴾ [الْحِجْرُ: ٩٨].

وَهُوَ الْجَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا﴾ [الحج:١٩].
وَقَوْلِهِ: ﴿فَفَزِعَ مِنْهُمْ﴾ [ص: ٢٢].

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُسْتَمِعُونَ﴾ فَالْمُرَادُ: مُوسَى وَهَارُونُ وَفِرْعَوْنُ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿عَسَى اللهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [يُوسُفُ: ٨٣] فَالْمُرَادُ بِهِ: يُوسُفُ، وَأَخُوهُ، وَالأَخُ الثَّالِثُ الَّذِي قَالَ: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي﴾ [يُوسُفُ: ٨٠].

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الْحُجُرَاتُ: ٩]- فَكُلُّ طَائِفَةٍ جَمْعٌ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التَّحريمُ: ٤] فَجَوَابُهُ: أَنَّهُ قَدْ يُطْلَقُ اسْمُ «الْقَلْبِ» عَلَى المَيْلِ المَوْجُود فِي القَلْبِ؛ فَيُقَالُ لِلْمُنَافِقِ: إِنَّهُ ذُو لِسَانَيْنِ، وذُو وَجْهَيْنِ، وَذُو قَلْبَيْنِ، ويُقَالُ لِلَّذِى لا يَمِيلُ إلا إِلَى الشَّىْءِ الْوَاحِدِ: لَهُ قَلْبٌ وَاحِدٌ، ولِسَانٌ وَاحِدٌ.

وَلَمَّا خَالَفَتَا أَمْـرَ الرَّسُول ﷺ، وَنَمَّتَا بِأَمْرِ مَارِيَةَ وَقَعَ فِى قَلْبَيْهِمَا دَوَاعٍ مُخْتَلِفَةٌ، وَأَفْكَارٌ مُتَبَايِنَةٌ؛ فَصَحَّ أَنْ يَكُونَ المُرَادُ مِنَ الْقُلُوبِ هَذِهِ الدَّوَاعِىَ، وَإِذَا صَحَّ ذَلِكَ وجَبَ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَيْهَا؛ لأَنَّ «الْقَلْبَ» لا يُوصَف بالصَّغْوِ؛ إِنَّمَا يُوصَفُ المَيْلُ بِهِ.

وأَمَّا الْحَدِيثُ فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى إِدْرَاكِ فَضِيلَةِ الْجَمَاعَةِ.

وَقِيلَ: إِنَّهُ ﷺ: «نَهَى عَنِ السَّفَرِ إلا فِى جَمَاعَةٍ»، ثُمَّ بَيَّنَ أَنَّ الاثْنَيْنِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ؛ فِي جَوَازِ السَّفَرِ.

وَأَمَّا المَعْقُولُ فَجَوَابُهُ: أَنَّ الْبَحْثَ مَا وَقَعَ عَمَّا تُفِيدُهُ لَفْظَةُ الْجَمْعِ بَلْ عَمَّا يَتَنَاوَلُهُ لَفْظُ الرِّجَالِ وَالْمُسْلِمينَ فَأَيْنَ أَحَدُهُمَا مِنَ الآخَرِ؟! وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: [اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نبدأ بـ] الكلام فى مذاهب علماء الأصول والمصنفين فيه فى هذه المسألة؛ فنقول: قال إمام الحرمين: ذهب ذاهبون: إلى أن أقل الجمع ثلاثة(١)؛ وهذا المذهب يعزى إلى ابن عباس، وابن مسعود(٢)، ولم ينقل عنهما تنصيص على ذلك؛ ولكن تبين للناقلين مذهب ابن عباس من مصيره إلى أن الأخوين لا يحجبان الأم عن الثلث إلى السدس؛ لأن المذكور فى كتاب الله تعالى الإخوة، وظهر

---

(١) ينظر البرهان ١/ ٣٤٨ اللمع ص. ١٥ التبصرة ١٢٧ الإبهاج ٢/ ١٢٩ المعتمد ١/ ٢٤٨ العدة ٢/ ٦٤٩ المنخول ١٤٨ شرح التنقيح ٢٣٣ الإحكام للآمدى ٢/ ٢٠٤ روضة الناظر (١٢١) جمع الجوامع ١/ ٤١٩ شرح الكوكب المنير ٣/ ١٤٤ المنتهى لابن الحاجب(٧٧) أصول السرخسى ١/ ١٥١ كشف الأسرار ٢/ ٢٨ تيسير التحرير ١/ ٢٠٧ فواتح الرحموت ١/ ٢٦٩ المسودة ١٤٩ نشر البنود ١/ ٢٣٤ شرح اللمع ١/ ٣٣٠ الوصول لابن برهان ١/ ٣٠٠ مفتاح الوصول ٧٣ تقريب الوصول (٧٨):

(٢) عبد الله بن مسعود بن غافل بمعجمة ثم فاء مكسورة بعد الألف ابن حبيب بن شمخ بفتح المعجمة الأولى وسكون الميم ابن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل الهذلى أبو عبد الرحمن الكوفى، أحد السابقين الأولين وصاحب النعلين شهد بدرا والمشاهد، وروى ثمانمائة حديثا وثمانية وأربعين حديثا. قال علقمة: كان يشبه رسول الله ﷺ فى هديه ودله وسمته. مات سنة اثنين وثلاثين عن بضع وستين سنة. ينظر الخلاصة ٢/ ٩٩، وتهذيب الكمال ٢/ ٧٤٠، الكاشف ٢/ ١٣٠، الجرح والتعديل ٥/١٤٩.

للناقلين مذهب ابن مسعود من مصيره إلى أن الثلاثة إن اقتدوا برجل، اصطفوا خلفه، وإن اقتدى رجلان برجل، وقف أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله؛ لا يصطفان وراء الإمام. وظاهر مذهب الشافعى فى مواضع تعرضه للأصول يشير إلى هذا.

وذهب ذاهبون: إلى أن أقل الجمع اثنان؛ والأستاذ أبو إسحاق يميل إلى هذا. وحق المسألة ألا ييأس من العثور على مغزاها من لم يستكملها؛ فإن المقصود منها يتبين بتدريج. وذكر بعد ذلك: أنه لا معتصم فى التمسك بقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم ٤]؛ فإن هذه صورة غير محل الخلاف؛ وكذلك لا تمسك بالضمير المتصل والمنفصل؛ لقول القائل: «نحن» و «فعلنا»؛ هذا أيضًا مستثنى من جملة الخلاف؛ وإنما الخلاف فى حمل «الرجال» على رجُلَيْنِ، و«المسلمين» على مُسْلمَيْنِ.

ثم قال: والذى أراه: لا يمتنع رد معنى اللفظ إلى اثنين ولا إلى ثلاثة، ولكن لا نسوى بين الرد إلى اثنين، وبين الرد إلى ثلاثة، بل الرد إلى ثلاثة أهون من الرد إلى اثنين، ويستدعى الرد إلى اثنين من ظهور مستند التأويل ما لم يستدعه الرد إلى الثلاثة، والرد إلى رجل واحد، ليس بدعا[1] أيضًا؛ ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين بكثير.

وقال الغزالى[2]: صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز، وهو معتاد، وأما صرفه إلى أقل الجمع، فغير جائز؛ فلابد من بيان أقل الجمع:

وقد اختلفوا فيه: فقال عمر، وزيد بن ثابت[3] - رضى الله عنهما -: إنه اثنان؛ وبه قال مالك، وجماعة.

وقال ابن عباس، والشافعى، وأبو حنيفة: إنه ثلاثة.

والخلاف فى أن لفظة «الرجال» و«الفقراء» و«المساكين» يطلق على الثلاثة وما زاد حقيقةً، وهل يطلق على الاثنين حقيقة أم لا؟:

---

(١) فى «أ»: مدعى.

(٢) ينظر: المستصفى (٢/ ٩٢).

(٣) زيد بن ثابت بن الضحاك بن زيد بن لوذان بمعجمة ابن عمرو النجارى المدنى، كاتب الوحى، وأحد نجباء الأنصار، شهد بيعة الرضوان، وقرأ على النبى ﷺ، وجمع القرآن فى عهد الصديق وولى قسم غنائم اليرموك، له اثنان وتسعون حديثا، روى أنه لما مات زيد قال أبو هريرة: مات خير الأمة توفى سنة ٤٥ هـ ينظر الخلاصة ١/ ٣٥٠ (٢٢٤٥) الإصابة ٢/ ٥٩٢- ٥٩٥، وأسد الغابة ٢/ ٢٧٨ - ٢٧٩ والاستيعاب ٢/ ٥٣٧ - ٥٤٠.

واختار القاضى: أن أقل الجمع اثنان. وميل الغزالى [١]: إلى أن الجمع المذكور حقيقة فى الاثنين والثلاثة؛ فإنه قال: فإن قيل: «قد يقول الرجل لامرأته: «أتخرجين وتتكلمين مع الرجال»، وربما يريد به رجلا واحدا»:

قلنا: ذلك استعمال للفظ الجمع بدلا عن لفظ الواحد؛ وذلك لتعلق غرض الزوج بجنس الرجال، لا أنه عنى بلفظ «الرجال» رجلا واحدا.

وأما إذا أراد رجلين أو ثلاثة: فقد ترك اللفظ على حقيقته.

قال الشيخ أبو إسحاق: أقل الجمع ثلاثة، وإذا ورد الجمع المنكَّر أو المعرَّف، ودل الدليل على أنه[٢١٢/ب] لم يرد به الجنس - فأقل ما يحمل عليه اللفظ: ثلاثة.

ومن أصحابنا من قال: أقله اثنان، وهو نفطويه من النحويين، والقاضى أبو بكر من المتكلمين [٢]، وأبو بكر بن داود، ومالك.

وقال صاحب «المعتمد»: لفظ «الرجال» يفيد ثلاثة حقيقة، ولا يفيد اثنين حقيقة.

وقال المازرى: الناس على قولين فى أقل الجمع:

أحدهما: أنه ثلاثة؛ وهو مذهب الشافعى، ويذكر أنه مذهب أبى حنيفة أيضا، وتردد ابن خويز منداد فيما يضاف إلى مالك فى هذا، فأضاف إليه: أنه اثنان؛ لأجل مصيره إلى حجب الأم من الثلث إلى السدس، ويشبه أن يكون مذهبه أنه ثلاثة؛ لأنه قال فى المقر بدراهم: «إنه يلزمه ثلاثة دراهم».

وأضيف إلى عثمان بن عفان[٣]، وزيد بن ثابت - رضى الله عنهما - أنهما يريان أن أقل الجمع اثنان.

وأضيف إلى ابن عباس وابن مسعود -: رضى الله عنهما - أن أقله ثلاثة؛ وهو اختيار ابن فورك. وأضيف إلى الخليل وسيبويه[٤]: أنه اثنان؛ وبه قال ابن الطيب. ووافق العالمى صاحب «المعتمد» نقلا واختيارا.

---

(١) ينظر: المستصفى (٢/ ٩٢).

(٢) ينظر: المعتمد (١/ ٢٤٨).

(٣) عثمان بن عفان بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس الأموى، أبو عمرو المدنى، ذو النورين، وأمير المؤمنين. وجهز جيش العسرة، وأحد العشرة، وأحد الستة، هاجر الهجرتين. له مائة وستة وأربعون حديثا، اتفقا على ثلاثة، وعنه أبناؤه: أبان وسعيد وعمرو، وأنس، ومروان بن الحكم وخلق. وقال ابن سيرين: كان يحيى الليل كله بركعة مات سابع ذى الحجة يوم الجمعة سنة ٣٥هـ. ينظر الخلاصة ٢/ ٢١٩، تاريخ الثقات ١١٠٩، الجرح والتعديل ٦/ ١٦٠.

(٤) ينظر: الكتاب (٣/ ٦٢٢).

وقال أبو الخطاب الحنبلى[١]: أقل الجمع ثلاثة؛ نص عليه فى رواية صالح، وحسان؛ وبه قال أبو حنيفة.

وحكى عن أصحاب مالك، وابن داود، ونفطويه[٢]، وابن الباقلانى، وعلى بن عيسى: أن أقله اثنان. وعن الشافعية كالمذهبين.

وأما صاحب «الإحكام»[٣]: فقد اختار التوقف بعد نقله المذاهب؛ كما شرحناها.

وقال ابن الحاجب[٤]: يصح إطلاق الجمع على الاثنين مجازا، وثالثها حقيقة.

وقال الإمام: يصلح للواحد، والخلاف فى نحو: «رجال» و «مسلمين» وضمائر الغيبة، لا فى لفظ «جيم» «ميم» «عين»، ولا فى نحو: «نحن فعلنا»، ولا فى باب: ﴿**صَغَتْ قُلُوبُكُمَا**...﴾ [التحريم:٤]؛ فإنه قلبان.

واعلم: أن فائدة هذا الخلاف فى المسائل الأصولية؛ فإنه جاز التخصيص عند قيام المخصِّص إلى اثنين - يتفرع على هذا الأصل فى الفروع، فإذا قال: له عندى دراهم [٢١٣/أ] أو ثياب، فأقل ما يدل عليه ماذا يتفرع على هذا الأصل[٥].

اعلم - وفقك الله تعالى - أن متن الكتاب واضح غنى عن الإيضاح والشرح، والوجوه التى تمسك بها المصنف للدلالة على أن أقل الجمع ثلاثة - ضعيفة:

أما الأول: وهو أنا نسلم أنهم فصلوا بين التثنية والجمع، وذلك الفصل عائد[٦] إلى أن التثنية نص فى الاثنين، والجمع ظاهر فيه، لم قلتم: «إنه ليس كذلك».

وأما الثانى: فلا نسلم أنه لا يجوز. سلمنا ذلك؛ وذلك لمراعاة المناسبة بين النعت والمنعوت لفظا.

---

(١) ينظر: التمهيد: (٢/ ٥٨).

(٢) إبراهيم بن محمد بن عرفة الأزدى العتكى، أبو عبد الله، من أحفاد المهلب بن أبى صفرة إمام فى النحو، وكان فقيها ولد فى ٢٤٤هـ قال ابن حجر: جالس الملوك والوزراء؛ وأتقن حفظ السيرة ووفيات العلماء، مع المروءة والفتوة والظرف له كتب منها كتاب التاريخ، غريب القرآن، كتاب الوزراء، أمثال القرآن توفى ٣٢٣هـ ينظر: معجم الأدباء، وفيات الأعيان١: ١١، نزهة الألبا ٣٢٦، لسان الميزان ١: ١٠٩ تاريخ بغداد ٦: ١٥٩، إنباه الرواه ١: ١٧٦، الأعلام ١/ ٦١.

(٣) ينظر: الإحكام (٢/ ٢٢٢).

(٤) ينظر: شرح العضد (٢/ ١٠٥). وعبارته: فيه مذاهب: أحدها: لا يصح، ثانيها: يصح حقيقة، ثالثها: يصح مجازا، رابعها وهو للإمام.. يصح ويصح للواحد أيضا.

(٥) فى «أ»: توجد كلمة [الشرح].

(٦) فى «أ»: غايته.

وأما الوجه الثالث: فهو مندفع بما اندفع به الأول.

وأما المعارضات: فأجوبتها ظاهرة في المتن، والحق: أنه إذا صح النقل عن الخليل وسيبويه في المباحث اللغوية فلا نعدل عن قولهما؛ وإلا فالوقف؛ لأنَّ الأدلة من الطرفين متكافئة قوة وضعفا.

تنبيهات: الأول: قدح بعضهم في قول المصنف: «إن ذلك راجع إلى موسى وهارون وفرعون»؛ لأن المراد من هذه المعية المعية بالنصر، ولا يليق ذلك بفرعون.

وجوابه: المنع؛ فإن المراد بالمعية [ليس][1] المعية بالنصر، بل المراد مادل عليه النصر، وهو المعية بالاستماع.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤][2] لا تمسك فيه؛ لما سبق أنه خارج عن هذا النزاع.

قال المازري: تثنية ما ليس في الإنسان منه إلا واحد - يجوز بلفظ الجمع عند النحاة؛ فإنه لا يفضي إلى الغلط واللبس فيه؛ خلاف ما إذا كان في الإنسان منه اثنان؛ فإنه [قد] يفضي إلى اللبس والغلط؛ مثال الأول: «القلب»؛ كما في الآية، مثال الثاني: العين.

الثالث: أن الحديث المذكور مطعون في صحته.

الرابع: الجواب عن إشكال عرض لبعضهم[3]، وهو أنه قال: من نحو اثنتين وعشرين

---

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في «ب».

(٣) وهذه القاعدة إشكال كبير في هذه المسألة من نحو عشر سنين، أورد على الفضلاء، وما حصل لي ولا لهم جواب عنه، وهو أن الخلاف في هذه المسألة غير منضبط، ولا متصور؛ بسبب أنه، إن فرض قولهم: أقل الجمع اثنان في صيغة الجمع التي «جيم» «ميم» «عين» امتنع إتيانه في غيرها من الصيغ؛ لأنه لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة ثبوته لغيرها في الأوضاع اللغوية، وإن كان الخلاف في مدلول هذه الصيغة، فإن مدلولها كل ما يسمى جمعا؛ رجال، ودراهم، أو غير ذلك من صيغ الجموع. فنقول: صيغ الجموع قسمان: جمع قلة، وجمع كثرة: فجمع القلة قسمان: سلامة وتكسير: فجمع السلامة: ما جمع بالواو والنون، أو الياء والنون، أو بالألف والتاء؛ نحو: مسلمين ومسلمات. وجمع التكسير: أربعة أوزان يجمعها قول الشاعر[البسيط]:

بِأَفْعُلٍ وَبِأَفْعَالٍ وَأَفْعِلَةٍ ... وَفِعْلَةٍ يُعْرَفُ الأَدْنَى مِنَ الْعَدَدِ

نحو أفلس وأجمال وأجربة وصبية، وما عدا هذا جمع كثرة.

واتفق النحاة على أن جمع القلة موضوع للعشرة فما دونها، إلى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف،=

.. ..

=وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة. قال صاحب «المفصل» وغيره: وقد يستعار [مسمى] كل واحد لكل منهما. وإنما يستعمل فى مسمى الآخر مجازا، وأن جمع الكثرة، إذا استعمل فيما دون العشرة، كان مجازا؛ ولذلك استشكل العلماء قوله تعالى: ﴿ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فقالوا: هذا جمع كثرة، وقد استعمل فى الثلاثة، وأجابوا بأنه مستعار له، كما اشتركا فيه فى مطلق الجمع، فإن كان موطن الخلاف فى جموع الكثرة، فلا يستقيم؛ لأن أقل مطلق الجمع مسماها على هذا التقدير أحد عشر، والاثنان والثلاثة إنما يكون اللفظ فيها مجازا، والبحث فى هذه المسألة ليس فى المجاز؛ فإن إطلاق الجمع على الاثنين لا خلاف فيه، إنما الخلاف فى كونه حقيقة، بل لا خلاف أن لفظ الجمع يجوز إطلاقه، وإرادة الواحد، فكيف بالاثنين؛ فقد جاء فى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] أن القائل واحد. وفى قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النساء: ٥٤] أن الناس رسول الله - ﷺ - وإن كان الخلاف فى جمع القلة، فهو متجه ؛ لأنه موضوع للعشرة فما دونها فيمكن أن يقال: أقله اثنان، فهذا وإن تصورناه من حيث الوضع اللغوى، لا يستقيم أن يكون المراد بخصوصه للعلماء؛ لأنهم يقولون: فرقت العرب بين التثنية والجمع؛ فقالوا: رجلان، ورجال، فمثلوا برجال ونحوه، وهو جمع كثرة، وكذلك فى الفتاوى؛ فلم يفرقوا بين الأقارير والوصايا، والنذور والأيمان،والاستدلالات على الأحكام فى مقام المناظرة، والاجتهاد بين جمع القلة وجمع الكثرة، بل يقولون فيمن قال له: «على دنانير»: يلزمه ثلاثة، كما لو قال: «أفلس» لا يفرقون بين الصيغتين؛ فدل ذلك على أن مرادهم ما هو أعم من جمع القلة؛ وحينئذ يكون مرادهم غير معقول، فإن أقل الجمع الذى للكثرة أحد عشر؛ كما تقدم، فهذا وجه الإشكال. وأكثر من يتعرض للجواب عنه يقول: بحث العلماء فى هذه المسألة ليس بحسب الحقيقة اللغوية، بل بحسب الحقيقة العرفية، وأهل العرف لا يعتبرون الفرق بين جمع القلة أو الكثرة، وهذا الجواب باطل لوجوه: الأول: أن البحث فى مسائل أصول الفقه، إنما يقع عن تحقيق اللغة؛ ليحمل عليها الكتاب والسنة، والبحث عن العرف إنما يقع تبعا، وحمل كلام العلماء على الغالب، هو المتجه. وثانيها: أنهم إذا استدلوا، لا يقولون: «قال أهل العرف»: ولا «فرق أهل العرف» بل يقولون «فرقت العرب بين التثنية والجمع» وجميع اعتماداتهم على النعوت، والتأكيدات، والضمائر وغيرها - لا مدخل للعرف فيها، بل لغة صرفة. وإنما هو على كلام العرب، دون اصطلاحات أهل العرف، ومن تأمل استدلالاتهم، لا يجدها إلا كذلك فى جميع الكتب الموضوعة فى أصول الفقه. وثالثها: سلمنا أنهم بحثوا عن الحقيقة العرفية؛ فما يعرضونها على الحقيقة اللغوية أصلا، ولا يذكرونها ألبتة، بل كل موطن ذكروا فيه الحقيقة، قرروا فيه الحقيقة اللغوية، وبينوا وجه النقل عنها فى العرف؛ هذه عادتهم، وهاهنا لم يتعرضوا لذلك أصلا، [ولا يذكرونها ألبتة]، بل إنما يذكرون موضوعات العرب فى الضمائر، والأسماء الظاهرة؛ فذلك يوجب القطع بأن مرادهم الحقيقة اللغوية، دون العرفية. ومنهم: من يجيب بأن جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة، وإنما جمع القلة لا يتعدى العشرة؛ فعلى هذا يكون أقل=

سنة: أورد هذا السؤال عليَّ الفضلاء، ولم يحصل لى ولا لهم جواب، وهو أن الخلاف فى هذه المسألة غير مضبوط ولا متصوَّر.

وسببه: أن فرض قولهم: «أقل الجمع اثنان» فى صيغة الجمع الذى «جيم» و «ميم» و«عين» امتنع إثباته فى غيرها؛ إذ لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة: ثبوت الحكم لغيرها من الأوضاع اللغوية. وإن كان الخلاف فى مدلول هذه الصيغة: فإن مدلول هذه الصيغة: كل ما يسمى جمعا، وصيغ الجموع قسمان: جمع قلة، وجمع كثرة:

واتفق النحاة على أن جمع القلة: موضوع للعشرة فما دونها إلى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف، وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة؛ قال صاحب «المفصَّل» وغيره: «وقد يستعار كل واحد منهما مكان الآخر»، وتصريحهم بالاستعارة يقتضى أن كل واحد منهما يستعمل فى معنى الآخر مجازا، فإن جمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة، فإذا استعمل فيما دون العشرة، كان مجازا، ويعود موضع الخلاف: إن كان [فى] جمع الكثرة: فلا يستقيم؛ لأن أقل الجمع - على هذا التقدير - أحد عشر، فالاثنان والثلاثة إنما يكون [اللفظ][1] فيهما مجازا، والبحث فى هذه المسألة ليس فى المجاز؛ فإن إطلاق[2] لفظ «الجمع» على الاثنين - لا خلاف فيه؛ إنما الخلاف فى كونه حقيقة؛ بل لا خلاف: أن لفظ «الجمع» يجوز إطلاقه وإرادة الواحد مجازا؛ فكيف بـ «الاثنين»؟! وإن كان الخلاف فى جمع القلة: فهو متجه؛ لأنـ[ـه] موضوع للعشرة فما دونها؛ فيجوز أن يقال: أقله اثنان؛ لكن لا يجوز أن يكون مرادهم بقولهم: «أقل الجمع اثنان» جمع القلة؛ وذلك لأنهم ذكروا أمثلتهم فى جموع الكثرة؛ فدل ذلك على أن مرادهم فى تصوير المسألة ليس حصرها فى جمع القلة. هذا ما قاله المعترض.

والجواب الحق عن ذلك: أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة هو على الإطلاق؛ سواء كان ذلك جمع قلة، أو جمع كثرة:

=الجمع مطلقا اثنين، وهذا باطل؛ لأن الزمخشرى وابن الأعرابى وغيرهما نصوا على أن لفظ جمع الكثرة لا يستعمل فيما دون العشرة إلا مستعارا، ولو كان حقيقة فيما دون العشرة، لما صح قولهم: إنه مستعار، وكتب المفسرين مملوءة من ذلك، خصوصا «الكشاف» فما بقى الخلوص عن هذا الإشكال إلا بالطعن فى هذه النقول، ولا سبيل إليه؛ فيبقى الكلام مشكلا. ينظر: النفائس (٤/ ١٨٦٧/ ١٧٧٠).

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: بطلان.

ونقول: جمع الكثرة: يصدق على ما دون العشرة حقيقة، وأما جمع القلة: فإنه لا يصدق [١٤٤/أ] على ما فوق العشرة؛ فإن ساعد على ذلك منقولُ الأدباء، فلا كلام؛ وإلا فمتى خالف، فهو محجوج بالأدلة الأصولية الدالَّة على عموم الجمع على الإطلاق(١)؛ كيف ولا يمكن أن يدعى إجماع الأدباء على خلاف ذلك؟! وا لله اعلم.

قال المصنف - رحمه ا لله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: الْجَمْعُ الْمُنكَّرُ يُحْمَلُ عِنْدَنَا عَلَى أَقَلِّ الْجَمْعِ:

وَهُوَ الثَّلاثَةُ؛ خِلافا لِلْجُبَّائِى؛ فَإِنَّهُ قَالَ: يُحْمَلُ عَلَى الاسْتِغْرَاقِ.

لَنَا: أَنَّ لَفْظَ «رِجَال» يُمْكِنُ نَعْتُهُ بِأَىِّ عَدَدٍ شِئْنَا؛ فَيُقَالُ: رِجَالٌ ثَلاثَةٌ، وَأَرْبَعَةٌ، وَخَمْسَةٌ. فَمَفْهُومُ قَوْلِكَ: «رِجَالٌ» يُمْكِنُ جَعْلُه مَوردا لِلتقْسِيم بِهَذِهِ الأَقْسَامِ.

وَالْمَوْرِدُ لِلتَّقْسِيمِ بالأَقْسَامِ يَكُونُ مُغَايِرا لِكُلِّ وَاحِد مِنْ تِلْكَ الأَقْسَامِ، وَغَيْرَ مُسْتَلْزِمٍ لَهَا؛ فَاللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى ذَلِكَ الْمَوْرِدِ لا يُكونُ لَهُ إِشْعَارٌ بِتِلْكَ الأَقْسَامِ؛ فَلا يَكُونُ دَالاًّ عَلَيْهَا.

وَأَمَّا الثَّلاثَةُ فَهِىَ مِمَّا لا بُدَّ مِنْهَا؛ فَثَبَتَ أنها تُفِيدُ الثَّلاثَةَ فَقَط.

احْتَجَّ الْجُبَّائى بِأَنَّ حَمْلَهُ عَلَى الاسْتِغْرَاقِ حَمْلٌ لَهُ عَلَى جَمِيعِ حَقَائِقِهِ؛ وَذَلِكَ أَوْلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى بَعْضِ حَقَائِقِه.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ مُسَمَّى هَذَا الْجَمْعِ الثَّلاثَةُ مِنْ غَيْرِ بَيَان عَدَمِ الزَّائِدِ ووَجُودِهِ؛ وَلا شَكَّ أَنَّهُ قَدْرٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الثَّلاثِةِ فَقَطْ، وَبَيْنَ الأَرْبَعَةِ، وَمَا فَوْقَهَا، وَقَدْ بَيَّنا أَنَّ اللَّفْظَ الدَّالَّ عَلَى مَا بِهِ الاِشْتِرَاكُ بَيْنَ أَنْوَاعِ لا دَلالَةَ فِيهِ أَلْبَتَّةَ عَلَى شَىْء مِنْ تِلْكَ الأَنْوَاعِ؛ فَضْلا عَنْ أَنْ يَكُونَ حَقِيقَة فِيهَا؛ فَبَطَلَ قَوْلُهُ: إِنَّ حَمْلَ هَذَا اللَّفْظِ عَلَى الاسْتِغْرَاقِ، يَقْتَضِى حَمْلَهُ عَلَى جَمِيعِ حَقَائِقِهِ، وَا للهُ أَعْلَمُ.

الشرح: الجمع المنكر(٢) يحمل عندنا على أقل الجمع، وهو الثلاث؛ خلافا للجبائى؛

---

(١) أى: الأدلة الأصولية دلت على أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة - على الخلاف - سواء كان هذا الجمع جمع قلة: سلامة أو تكسيرًا، أو جمع كثرة؛ وهذا هو ما يعنيه بقوله: «عموم الجمع على الإطلاق»!!

(٢) ينظر البرهان ١/ ٣٤٢، المستصفى ٢/ ١٣، التبصرة ص ١١٨، المعتمد ١/ ٣٤٦، العدة ٥٢٣/٢ المنتهى لابن الحاجب (٧٧)، التمهيد للأسنوى (٣١٦) جمع الجوامع ١/ ٤١٨،=

فإنه قال: يحمل على الاستغراق.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى شرحه «اللمع»: ومن أصحابنا من قال: إن الجمع المنكر يقتضى الاستغراق؛ كالمعرَّف.

قال المازرى فى شرح«البرهان»: ومن المعممين من ينكر دلالة الجمع المنكر على العموم، ومنهم من يثبته.

وقال صاحب «المعتمد»: [1] حكى قاضى القضاة فى الشرح عن الشيخ أبى على: أن «رجالا» تحمل على الاستغراق من جهة الحكمة.

وعند أبى هاشم: يحمل على ثلاثة إذا تجرد عن القرائن.

احتج المصنف على مذهبه: بأن «رجالا» تنعت بثلاثة وأربعة وخمسة، فـ «رجال» المنعوت مشترك بين الأعداد التى هى نعت له، والدال على القدر المشترك لا دلالة له على شيء من الخصوصيات؛ لما مر غير مرة؛ فإذن: دلالة لفظ «رجال»: على الجمع الذى [هو] القدر المشترك بين سائر أفراد الجموع التى هى عبارة عن كل واحد واحد من أفراد العدد الذى يكون كل واحد منها جمعا خاصًّا، من غير دلالة على حصر من جمع؛ وهو المدعى.

هذا غاية ما يمكن تقرير كلام المصنف به؛ وهو ضعيف: وبيان ضعفه من وجوه:

الأول: أن كل واحد من الأعداد نعت «رجال»؛ ولا يلزم من كونه نعتا لرجال: أن يكون «رجال» قدرا مشتركا بين سائر تلك الأعداد[2]. سلمنا ذلك؛ ولكن يلزم مما ذكرتم على تقديرالتسليم: ألا يكون «رجال» دالا على شيء من الخصوصيات، بل يكون دالا على القدر [٢١٤/ب] المشترك فقط، ولكن لم قلتم: إنه يلزم من ذلك ألا يحمل على الاستغراق من جهة الحكم؛ فإنه لا يلزم من عدم الدلالة بالوضع عدم الحمل؛ فإذن: ما دل الدليل على محل النزاع؛ وذلك لأن محل النزاع: الحَمْلُ، وليس محل النزاع الدلالة وعدمها، فما هو محل النزاع ما قام الدليل عليه، وما قام الدليل عليه ليس بمحل النزاع. وينتقض الدليل: بالجموع المعرَّفة؛ فإنك تقول: «جاءنى الرجال الأربعة أو الخمسة»؛ وقرينة العدد لا تخصص الاشتراك.

=المسودة ص. ١٠٦، الإبهاج ٢/ ١١٥، تيسير التحرير ١/ ٢٠٥، أصول السرخسى ١/ ١٥١، فواتح الرحموت ١/ ٢٦٨ نشر البنود ١/ ٢٢٨، إرشاد الفحول ١٢٣.

(١) ينظر: المعتمد: (١/ ٢٢٩).

(٢) فى «ب»: الأفراد.

والمعتمد فى المسألة: أن نقول: إما أن يدعى فى الجمع المنكر العموم الاستغراقى؛ وهو خلاف وضع اللسان، أو يدعى من حيث الحمل من حيث الحكمة؛ وهو باطل أيضا؛ لأن وجوب الحمل عند الإطلاق: إما لوضع اللفظ بإزائه، أو لا لوضع اللفظ بإزائه؛ والقسمان باطلان:

فأما الأول: فظاهر. وأما الثانى: فلأنه يستلزم حمل اللفظ على المجاز من غير قرينة؛ لأن الأصل عدمها، وذلك باطل. ولا يقال: «قرينة الحكمة كافية»: لأنا نقول: لا نسلم أن الحكمة تقتضى ذلك، فما على الخصم بيانه، ثم هو مع ذلك مستلزم للتعارض؛ وهو مانع.

وأما شبهة الجبائى: فضعيفة جدا؛ وتوجيهها على ضعفها أن يقال: هذه الصيغة حقيقة ما يصدق عليه: أنه جمع، وما يصدق عليه أنه جمع كثرة، فإذن له حقائق بهذا التفسير، وحمله على جميع حقائقه أولى من حمله على بعضها؛ إذ ليس البعض أولى من البعض.

وجوابه: أنا لا نسلم أن له حقائق مختلفة، بل له حقيقة واحدة؛ وهو ما يصدق أنه جمع، وإنما تعينت الثلاثة؛ لأنه أقل الجمع.

وله شبه أخرى ركيكة مذكورة فى كتاب «المعتمد»، من أراد الاستقصاء، فليطالعه.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**لاَ يَسْتَوِى أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ**﴾ [الْحَشْرُ: ٢٠] لا يَقْتَضِى نَفْىَ الاِسْتِوَاءِ فِى جَمِيعِ الأُمُورِ؛ حَتَّى فِى الْقِصَاصِ؛ لِوَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ نَفْىَ الاِسْتِوَاءِ أَعَمُّ مِنْ نَفْىِ الاِسْتِوَاءِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ، أَوْ مِنْ بَعْضِهَا؛ وَالدَّالُّ عَلَى الْقَدْرِ الْمُشْتَرِكِ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ؛ لا إِشْعَارَ فِيهِ بِهِمَا.

الثَّانِى: أَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكْفِى فِى إِطْلاقِ لَفْظِ الْمُسَاوَاةِ الاِسْتِوَاءُ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ، أَوْ لاَبُدَّ فِيهِ مِنْ الاِسْتِوَاءِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ.

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ وَإِلا لَوَجَبَ إِطْلاقُ لَفْظِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ عَلَى جَمِيعِ الأَشْيَاءِ؛ لأَنَّ كُلَّ شَيْئَيْنِ فَلا بُدَّ وَأَنْ يَستوِيَا فِى بَعْضِ الأُمُورِ مِنْ كَوْنِهِمَا مَعْلُومَيْنِ، وَمَذْكُورَيْنِ، وَمَوجُودَيْنِ، وفِى سَلْبِ مَا عَدَاهُمَا عَنْهُمَا؛ وَمَتَى صَدَقَ عَلَيْهِ الْمُسَاوِى، وَجَبَ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيْه غيْرُ الْمُسَاوِى؛ لأَنَّهُمَا فِى الْعُرْفِ كَالْمُتَنَاقِضَيْنِ؛ فَإِنَّ مَنْ قَالَ: هَذَا يُسَاوِى ذَاكَ. فَمَنْ أَرَادَ تَكْذِيبَهُ قَالَ: إِنَّهُ لا يُسَاوِيه. وَالْمُتَنَاقِضَانِ لا يَصْدُقَانِ مَعًا؛ فَوَجَبَ أَلا يَصْدُقَ عَلَى شَيْئَيْنِ أَلْبَتَّةَ أَنَّهُمَا مُتَسَاوِيَانِ، وَغَيْرُ مُتَسَاوِيَيْنِ.

وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلا - عَلِمْنَا أَنَّهُ يُعْتَبَر فِي الْمُسَاوَاةِ: الْمُسَاوَاةُ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ؛ وَحِينَئذ يَكْفِي فِي نَفْي الْمُسَاوَاةِ: نَفْي الِاسْتِوَاءِ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ؛ لأَنَّ نَقِيضَ الْكُلِّيِّ هُوَ الْجُزْئِي.

فَإِذَنْ قَوْلُنا: «لا يَسْتَوِيَان». لا يُفِيدُ نَفْيَ الِاسْتِوَاءِ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه الآية - وهى قوله تعالى: ﴿**لاَ يَسْتَوِى أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ**﴾ [الحشر: ٢٠] - تمسَّك بها بعض أصحاب الشافعى فى أن المسلم لا يقتل بالذمى، وقال: الذمى من أهل النار، والمسلم من أهل الجنة؛ فلا يستويان فى شىء أصلا؛ لأن نفى الاستواء يقتضى نفى الاستواء من جميع الوجوه؛ فهى إذن عامة فى نفى الاستواء من جميع الوجوه، فلو قتل المسلم بالكافر، لحصل بينهما الاستواء فى شرعة القصاص، واللازم منتف؛ لما بينا أن الآية عامة فى نفى الاستواء، فنسب إلى الشافعى: دعوى عموم هذه الآية وأمثالها، وإلى [أبى حنيفة][(١)]: منع عمومها.

قال صاحب «المعتمد[(٢)]»: اعلم: أن من الشافعية من استدل بقول الله - عز وجل -: ﴿**لا يَسْتَوِى أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ**﴾ [الحشر: ٢٠] على المنع من قتل المسلم بالذمى؛ لأنه لو قتل به، لقتل الذمى بالمسلم؛ كما يقتل المسلم بالمسلم، [و] لَكُنَّا قد سوينا بين الذمى والمسلم؛ مع أن أحدهما من أصحاب النار والآخر من أصحاب الجنة، والآية تمنع استواءهما فى جميع الصفات.

وقال صاحب «الإحكام»[(٣)]: نفى المساواة بين الشيئين؛ كما فى قوله تعالى: ﴿**لا يَسْتَوِى أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ**﴾ [الحشر: ٢٠] يقتضى نَفْيَ المساواة فى جميع الأمور عند أصحابنا القائلين بالعموم؛ خلافا لأبى حنيفة؛ فإنه قال: إذا وقع التفاوت - ولو من وجه واحد - فقد وفى بالعمل بالآية. وكذلك نقل ابن برهان وابن الحاجب. والمصنف تبع صاحب «المعتمد» فى اختيار مذهب أبى حنيفة، واختار عدم عموم الآية؛ واحتج على ذلك بوجهين:

الأول: أن نفى الاستواء أعم من نفى الاستواء من كل الوجوه، أو من بعض الوجوه؛

---

(١) فى «ب»: الحنفية.

(٢) ينظر: المعتمد (٢٣٢/١).

(٣) ينظر الإحكام للآمدى ٢٢٧/٢ (٨)، المعتمد ٢٤٩/١، شرح الكوكب المنير ٢٠٧/٣، شرح تنقيح الفصول (١٨٦)، شرح العضد ١١٤/٢، جمع الجوامع ٤٢٢/١، المسودة ١٠٦ تيسير التحرير ٢٥٠/١، فواتح الرحموت ٢٨٩/١.

لأن نفى استواء الشيئين ينقسم إلى: نفى استوائهما [من كل وجه، وإلى نفى استوائهما][١] من بعض الوجوه قطعا، والتقسيم إلى الشيئين أعم من كل واحد منهما، واللفظ دال على المنقسم المشترك بينهما، والدال على القدر المشترك لا دلالة له على الخصوصيات أصلا؛ لما [٢١٥ / ب] مر غير مرة؛ فإذن: لا دلالة لنفى الاستواء على نفى الاستواء من كل وجه، ولا من بعض الوجوه؛ وهو المدعى.

الوجه الثاني: أنه إما أن نعتبر فى صدق الاستواء والمساواة مساواة الشيئين فى جميع الوجوه، أو من بعض الوجوه؛ لا سبيل إلى الثاني؛ فتعين الأول:

بيان انتفاء الثاني: هو أنه لو كان المعتبر فى المساواة المساواة من وجه[٢]، لكان كل شيئين متساويين؛ ضرورة تساوى كل شيئين فى بعض الوجوه، ولو فى سلب ما عداهما عنهما.

وإذا صدق على كل شيئين: أنهما متساويان، يكذب على كل شيئين: أنهما غير متساويين؛ فإن المتساويين وغير المتساويين نقيضان عرفا؛ بدليل أن من أراد تكذيب أحد القائلين بالتساوى، أو عدم التساوى - يبادر إلى استعمال الأخرى، ولا يصدق على شيئين: أنهما غير متساويين جزما؛ واللازم باطل؛ ويلزم من هذا: أن يكون المعتبر فى صدق الاستواء والمساواة المساواة من جميع الوجوه، [فصيغة «لا يستويان» نقيض قولنا: «يستويان»، و«يستويان» لا تصدق إلا إذا صدق الاستواء من جميع الوجوه][٣]؛ لما قررناه، ونقيض الموجب الكلى هو السالب الجزئى؛ فإذن: نقيض «يستويان» المقتضى للاستواء من كل وجه - «لا يستويان من بعض الوجوه» ولا يستقيم التمسك بالآية ودعوى عمومها؛ لما بينا أنها ليست بعامة.

هذا تمام تقرير ما اختاره المصنف.

واعلم: أن هذا ضعيف: أما الوجه الأول: فممنوع معارض: أما المنع: فهو أنا نقول: الدليل على القدر المشترك لا دلالة له على الخصوصيات فى طرف الوجود، وأما فى العدم والسلب: فممنوع، وسند المنع: أنك إذا قلت: «الحيوان موجود فى الدار» لا يدل هذا الكلام على خصوص حيوان؛ لكونه ناطقا أو صاهلا.

وبالجملة: قد تقرر أن النكرة فى سياق النفى تعم، وفى سياق الإثبات لا تعم؛ وهذه نكرة فى سياق النفى.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: جهة.

(٣) سقط فى «ب».

وأما التعارض: فبيانه: أنا نقول: إن «لا» دخلت على الاستواء، والاستواء أعم من الاستواء من كل وجه، أو من [٢١٦ / أ] بعض الوجوه؛ ضرورة صحة انقسام الاستواء إلى القسمين، والمنقسم إلى الشيئين أعم من كل واحد منهما، فالنافي للاستواء ناف للمطلق، وهو نفس الاستواء؛ ويلزم من انتفاء المطلق انتفاء كل فرد من أفراد ما صدق عليه المطلق جزما؛ فالدال على انتفاء نفس الاستواء دال على انتفاء كل واحد من الخصوصين؛ فبطل ما ذكره؛ وهو أنه دالٌّ على القدر المشترك، والدال عليه لا دلالة له على الخصوصيات.

وفيه إشكال من وجه آخر؛ وهو: أنا نمنع أن «لا يستويان» نفي للاستواء، وهو أعم من نفي الاستواء من كل وجه؛ وهذا لأن كلمة «لا» دخلت على الاستواء، والاستواء يصدق على المتساويين من جميع الوجوه؛ على ما تقرر في الوجه الثاني، والاستواء من جميع الوجوه أخص من نفس الاستواء؛ فبطل إحدى المقدمتين من أحد الدليلين؛ وبيانه ظاهر.

وأما الوجه الثاني: فمتعارض؛ وبيان التعارض هو: أنا نقول: لا يشترط في صدق التساوي الاستواء في جميع الوجوه: وبيانه: أنه لو اشترط ذلك، لما صدق التساوي على شيئين أصلا؛ لاستحالة التساوي في أنه المعين، وإذا كذب التساوي على كل شيئين، يلزم أن يصدق على كل شيئين: أنهما غير متساويين، وأنهما نقيضان عرفا؛ [واللازم منتف][1]؛ وإذ قد تبين فساد كل واحد من الوجهين: قال صاحب «التحصيل»[2]: ولقائل أن يقول: كل من الوجهين متعارض، ولا ينقضي عنه إلا بأن يعتبر في تناقض قولنا: يستويان، وقولنا: لا يستويان - وحدة نافية للاستواء، وأيضا: لما وجب استواء كل شيئين في وجه، كفى ذلك في صدق قولنا: لا يستويان من كل وجه.

فهذا ما قاله؛ وقد بينا نحن تعارض الوجهين المذكورين.

وأما قوله: «لا ينقضي عنه إلا بأن يعتبر في تناقض قولنا: «يستويان» «ولا يستويان» وحدة نافية للاستواء» - هذا الكلام ظاهر، وهو أنه يدفع التعارض بأن يعتبر في تحقيق تناقض «يستويان» «ولا يستويان» شيء واحد بعينه يدعى فيه الاستواء وعدم الاستواء، وقد فصل ذلك في المنطق؛ وهذا يدفع التناقض؛ ولكنه يدفع كل واحد من الوجهين المتعارضين، ولا يتقرر به كلام المصنف، بل يدفعه[3] أيضا. وباقي كلامه ظاهر.

---

(١) سقط في «ب».

(٢) ينظر: التحصيل (١/٣٥٩).

(٣) في «ب»: يدور.

وقال صاحب «التنقيح»: الشيء لا يساوي غيره مطلقا؛ وإلا لاتحدا، ولا ينافيه مطلقا؛ وإلا لما اشتركا في المحكومية؛ فإذن لابد من تقييد التساوي بما به التساوي، فإذا لم يذكره[١]، بقي مجملا.

وقال بعضهم: معنى كلام «التحصيل»[٢] وهو قوله: «كُلٌّ من الوجهين متعارض»: أن الاحتمالين في [كون] لفظ الاستواء للاستواء في الكل أو البعض - محتمل.

واعترض هذا لقائل على كلام صاحب «التنقيح»؛ فقال: قوله: «الشيء لا يساوي غيره مطلقا؛ وإلا لاتحدا» - كلام يقتضي نفي المتساويين والممكنين مطلقا، وقد اتفق العقلاء: على أن لنا مثلين متساويين في الأحكام الشرعية؛ كوجوب صلاة الصبح يوم السبت، ويوم الأحد، وكسائر الأمثال عقلا، فلو شرط في المثلين الاتحاد، [لانتفت][٣] الأمثال؛ لأنها حينئذ واحد، والواحد ليس بمثلين؛ فإذن: ليس من شرط التساوي التساوي من كل وجه حتى التعيين؛ بل لابد من المباينة في التعيين؛ وحينئذ: لا يتم قوله: «أن يستويا من كل وجه للاتحاد»؛ لأن الخصم لا يدعيه.

واعلم: أن تفسيره لكلام صاحب «التحصيل» تفسير فاسد؛ وقد تبين ذلك من شرحنا لكلامه، واعتراضه على صاحب «التنقيح»؛ وذلك لأن صاحب «التنقيح» قال: «الشيئان لا يتساويان من جميع الوجوه، وإلا لاتحدا» ومعناه: أنه لا يشترط في تساوي الشيئين تساويهما من كل وجه؛ لأنه لو شرطنا ذلك، يلزم اتحاد الشيئين؛ وهو محال.

بيان لزوم [٢١٧/ب] ذلك: أن نتكلّم على تقدير الاشتراط في تساوي شيئين تساويهما من جميع الوجوه، ومن جملة الوجوه: ما به التعين؛ فيلزم اتحاد الاثنين حينئذ بالضرورة؛ واللازم باطل.

وصاحب «التنقيح» لا يدعي اشتراط ما به التعين في تساوي الشيئين في نفس الأمر؛ حتى يرد عليه ما ذكره المعترض؛ بل يقول: لا يشترط في تساوي شيئين تساويهما من كل وجه؛ إذ لو اشترط ذلك، يلزم الاتحاد المذكور؛ فهو ناف للاشتراط المذكور، والمعترض توهم أنه يدعيه فيثبته، والحاصل: أنه لم يثبته المعترض؛ للفرق بين دعوى الشيء على التقدير، وبين دعوى الشيء في نفس الأمر. وهذا الغلط ينشأ من عدم التثبت في تفريعات علم النظر.

---

(١) في «ب»: يرده.

(٢) ينظر: النفائس (١٨٨٠/٤).

(٣) في «ب»: تعين.

قال المصنف – رحمه الله تعالى –: المَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ:

إِذَا قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِىُّ﴾ [التَّحْرِيمُ: ١] – فَهَذَا لاَ يَتَنَاوَلُ الأُمَّةَ.

وَقَالَ قَوْمٌ: مَا يَثْبُتُ فِي حَقِّهِ – يَثْبُتُ فِي حَقِّ غَيْرِهِ؛ إِلاَّ مَا دَلَّ الدَّلِيلُ: عَلَى أَنَّهُ مِنْ خَوَاصِّهِ. وَهَؤُلاَءِ إِنْ زَعَمُوا: أَنَّ ذَلِكَ مُسْتَفَادٌ مِنَ اللَّفْظِ –: فَهُوَ جَهَالَةٌ.

وَإِنْ زَعَمُوا: أَنَّهُ [مُسْتَفَادٌ] مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ [الْحَشْرُ: ٧]، وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ – فَهُوَ خُرُوجٌ عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ؛ لأَنَّ الْحُكْمَ عِنْدَهُ: إِنَّمَا وَجَبَ عَلَى الأُمَّةِ، لاَ بِمُجَرَّدِ الْخِطَابِ الْمُتَنَاوِلِ لِلنَّبِيِّ فَقَطْ؛ بَلْ بِالدَّلِيلِ الآخَرِ.

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ أَيْضًا: أَنَّ الْخِطَابَ الْمُتَنَاوِلَ بِوَضْعِهِ لِلأُمَّةِ – لاَ يَتَنَاوَلُ الرَّسُولَ ﷺ(١).

المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: اللَّفْظُ الَّذِي يَتَنَاوَلُ الْمُذَكَّرَ وَالْمُؤَنَّثَ:

إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُخْتَصًّا بِهِمَا؛ وَهُوَ كَلَفْظِ «الرِّجَالِ» لِلذُّكُورِ، وَ «النِّسَاءِ» للإِنَاثِ؛ أَوْ لا يَكُونَ؛ وَهُوَ عَلَى قِسْمَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَا لاَ يَتَبَيَّنُ فِيهِ تَذْكِيرٌ وَلا تَأْنِيثٌ؛ كَصِيغَةِ «مَنْ»، وَهَذِهِ تَتَنَاوَلُ الرِّجَالَ وَالنِّسَاءَ؛ وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ.

لَنَا: انْعِقَادُ الإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّهُ إِذَا قَالَ: «مَنْ دَخَلَ الدَّارَ مِنْ أَرِقَّائِي – فَهُوَ حُرٌّ» ، فَهَذَا لاَ يَتَخَصَّصُ بِالعَبِيدِ.

وَكَذَا: لَوْ أَوْصَى بِهَذِهِ الصِّيغَةِ، أَوْ رَبَطَ بِهَا تَوْكِيلاً، أَوْ إِذْنًا فِي قَضِيَّةٍ مِنَ الْقَضَايَا.

احْتَجُّوا بِقَوْلِ الْعَرَبِ: «مَنْ» «مَنَانْ» «مَنُونْ»، «مَنَهْ» «مَنْتَانْ» «مَنَاتْ».

وَالْجَوَابُ: أَنَّ ذَلِكَ – وَإِنْ كَانَ جَائِزًا – إِلاَّ أَنَّهُمُ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الأَصَحَّ اسْتِعْمَالُ لَفْظِ «مَنْ» – فِي الذُّكُورِ وَالإِنَاثِ.

---

(١) عبارة النص فى هذه المسألة قال: قال المصنف – رحمه الله –: المسألة الخامسة: إذا قال الله تعالى ﴿يا أيها النبى﴾ فهو خطاب يخص النبى ﷺ لا يعم الأمة عند أصحابنا وذهب أبو حنيفة وأحمد وأصحابهما إلى أنه يعم إلا ما دل الدليل فيه على؟ العرف، نقل ذلك صاحب «الإحكام»، وأما الدليل على صحة المجاز فظاهر.

الْقِسْمُ الثَّانِى: مَا تَبَيَّنُ فِيه عَلاَقَاتُ التَّذْكِيرِ والتَّأْنِيثِ؛ كَقَوْلِنَا: «قَامَ، قَامَا، قَامُوا» «قَامَتْ، قَامَتَا، قُمْنَ»؛ وَاتَّفقُوا: عَلَى أَنَّ خِطَابَ الإنَاثِ - لاَ يَتَنَاوَلُ الذُّكُورَ، وَاخْتَلَفُوا: فِى أَنَّ خِطَابَ الذُّكُورِ - هَلْ يَتَنَاوَلُ الإِنَاثَ؟ وَالْحَقُّ: لاَ.

لَنا: أَنَّ الْجَمْعَ تَضْعِيفُ الْوَاحِدِ، وَقَوْلُنَا: «قَامَ» - لاَ يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ؛ فَقَوْلُنَا: «قَامُوا» - الَّذِى هُوَ تَضْعِيفُ قَوْلِنَا «قَامَ» -: وَجَبَ أَلاَّ يَتَنَاوَلَ الْمُؤَنَّثَ.

احْتَجُّوا: بِأَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا: إِذَا اجْتَمَعَ التَّذْكِيرُ والتَّأْنِيثُ - غُلِّبَ التَّذْكِيرُ.

وَالْجَوَابُ: لَيْسَ الْمُرَادُ مَا ذَكَرْتُمُوهُ؛ بَلِ الْمُرَادُ: أَنَّهُ مَتَى أَرَادَ مُرِيدٌ أَنْ يُعَبِّرَ عَنِ الْفَرِيقَيْنِ بِعِبَارَةٍ وَاحِدَةٍ - كَانَ الْوَاجِبُ هُوَ التَّذْكِيرَ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشَّرْحُ: اعْلَمْ - وَفَّقَكَ اللهُ تَعَالَى - أَنَّ لَفْظَ «النَّاسِ» يَتَنَاوَلُ الْمُذَكَّرَ وَالْمُؤَنَّثَ اتِّفَاقًا، وَلَفظُ «الرجَال» لاَ يَتَنَاوَلُ النِّسَاءَ؛ وَكَذَا العَكْسُ، وَالخِلاَفُ فِى مِثْلِ لَفْظِ «الْمُؤْمِنِينَ» وَ«قَامُوا»، وَأَمَّا لَفَظُ «مَن» الشَّرْطِيَّةِ، فَهُوَ ظَاهِرٌ فِى المذكر والمؤنث عند الأكثرين؛ خلافا للأقلين.

اعلم: أنه إذا قصد التعبير عن الذكور والإناث يجوز التعبير عن الصنفين بعبارة الذكور [و] قيل: تجويزه مجاز. لا يقال: «إنه منتف بالنافى للمجاز»: لأنا نقول: لو انتفى، يلزم الاشتراك؛ وهو خلاف الأصل، والنافى للاشتراك راجح على النافى للمجاز؛ على ما مر بيانه.

قال المصنف: المَسْأَلَةُ السَّابعَةُ:

إِذَا لَمْ يُمْكِنْ إِجْرَاءُ الْكَلاَمِ عَلَى ظَاهِرِهِ - إِلاَّ بِإِضْمَارِ شَيْءٍ فِيهِ، ثُمَّ هُنَاكَ أُمُورٌ كَثِيرَةٌ يَسْتَقِيمُ الْكَلاَمُ بِإِضْمَارِ أَيِّهَا كَانَ - لَمْ يَجُزْ إِضْمَارُ جَمِيعِهَا؛ وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا: «الْمُقْتَضِى لاَ عُمُومَ لَهُ».

مِثَالُهُ: قَوْلُهُ (عَلَيْهِ السَّلاَمُ): «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِى الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ».

فَهَذَا الْكَلاَمُ لاَ يُمْكِنَ إِجْرَاؤُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ بَلْ لا بُدَّ وَأَنْ نَقُولَ: الْمُرَادُ: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِى حُكْمُ الْخَطَأ.

ثُمَّ ذَلِكَ الْحُكْمُ: قَدْ يَكُونُ فِى الدُّنْيَا؛ كـ«إِيجَابِ الضَّمَانِ»، وَقَدْ يَكُونُ فِى الآخِرَةِ؛ كـ«رَفْعِ التَّأْثِيمِ»؛ فَنَقُولُ: إِنَّهُ لاَ يَجُوزُ إِضْمَارُهُمَا مَعًا:

لَنا: أَنَّ الدَّلِيلَ يَنْفِي جَوَازَ الإضْمَارِ. خَالَفْنَاهُ فِي الْحُكْمِ الْوَاحِدِ؛ لأَجْلِ الضَّرُورَةِ، وَلا ضَرُورَةَ فِي غَيْرِهِ؛ فَيَبْقَى عَلَى الأَصْلِ.

وَلِلْمُخَالِفِ أَنْ يَقُولَ: لَيْسَ إِضْمَارُ أَحَدِ الْحُكْمَيْنِ [بِأَوْلَى] مِنَ الآخَرِ:

فَإِمَّا أَلاَّ تُضْمِرَ حُكْمًا أَصْلاً؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ، أَوْ تُضْمِرَ الْكُلَّ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة هي المشهورة بأن المقتضِي لا عموم له. وصورة المسألة: إذا لم يمكن إجراؤه على ظاهره إلا بتقدير إضمار[1]، وهناك أمور يصلح كل واحد منها للإضمار - فلا يضمر الكل، وهذا معنى قولهم: إن المقتضِيَ لا عموم له.

ومن أمثلة المسألة قوله تعالى: ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ**﴾ [البَقَرَة:١٩٧]؛ فإن الحج ليس بأشهر معلومات، فلابد من تقدير: وقت إحرام الحج أو أفعال الحج. ومن أمثلتها: قوله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْه»[2]: قال الشيخ أبو إسحاق: يجوز أن يريد به رفع المأثم، ويحتمل أن يريد به رفع الحكم، ولم يجر لواحد فيه ذكر، وهو مجمل[3] عند بعض أصحابنا، ولا يجوز حمله عليهما[4]؛ وإلا يلزم زيادة الإضمار. ومن أصحابنا: من تجاهل؛ وقال بحمله عليهما؛ لأنه أعم فائدة.

ومنهم من قال: أحمله على الحكم؛ لأنه مختلف فيه، والإثم غير ثابت؛ فلا حاجة إلى حمله عليه.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي[5]: وهذا كله غلط. وعد من هذا القبيل قوله ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»[6]، وقوله ﷺ: «لاَ نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِيٍّ»[7]. ثم ادعى: أن العموم في هذا هو من جهة اللفظ؛ لأنه نكرة في سياق النفي. وفيما ذكره نظر.

وقال الغزالي[8]: قوله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ» يقتضي بالوضع رفع

---

(١) في «ب»: احتمال.

(٢) تقدم.

(٣) في «أ»: محتمل.

(٤) في «ب»: لكليهما.

(٥) ينظر: اللمع (١٦ - ١٧).

(٦) تقدم.

(٧) تقدم.

(٨) ينظر المستصفى (٦٢/٢).

حكمه لا على الإطلاق، بل الحكم الذى علم بحكم الاستعمال قبل الشرع إرادته بهذا اللفظ، وقد كان يفهم قبل الشرع قول القائل: «رفعت عنك الخطأ والنسيان»؛ إذ يفهم منه رفع حكمه، وهو المؤاخذة بالذم والعقوبة، [٢١٨ / أ] وليس بعام فى جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء، ولا هو مجمل بين المؤاخذة الراجعة إلى الذم ناجزًا، وإلى العقاب آجلا، وبين العزم والقضاء؛ لأنه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عامًّا فى كل حكم.

وأما قوله ﷺ: «لاَ صِيَامَ لِمنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ بِاللَّيْلِ»(١) - فله مفهوم شرعى؛

---

(١) أخرجه أبو داود (٢/٨٢٣، ٨٢٤) كتاب الصوم: باب النية فى الصيام، حديث (٢٤٥٤)، والترمذى (٢/١١٦، ١١٧): كتاب الصوم: باب ما جاء: لا صيام لمن لم يعزم من الليل: حديث (٧٢٦)، والنسائى (٤/١٩٦، ١٩٧): كتاب الصيام: باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة فى ذلك، وابن ماجه (١/٥٤٢): كتاب الصيام: باب ما جاء فى فرض الصوم من الليل، والخيار فى الصوم، حديث (١٧٠٠)، وأحمد (٦/٢٨٧)، والدارمى (٢/٦، ٧): كتاب الصوم: باب من لم يجمع الصيام من الليل، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٢/٥٤): كتاب الصيام: باب الرجل ينوى الصيام بعد ما يطلع الفجر. والدارقطنى (٢/١٧٢): كتاب الصيام: باب تبييت النية من الليل وغيره، حديث (٢، ٣، ٤)، والبيهقى (٤/٢٠٢): كتاب الصيام: باب الدخول فى الصوم بالنية، والخطيب (٣/٩٢، ٩٣) من طريق عبد الله بن عمر عن حفصة أن النبى ﷺ قال: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له» واللفظ للنسائى ولفظ أبى داود والترمذى: من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له. وقال الترمذى: لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه. وقد روى عن نافع عن ابن عمر قوله، وهو أصح. قال الحافظ ابن حجر فى «تلخيص الحبير» (٢/١٨٨): واختلف الأئمة فى رفعه ووقفه فقال ابن أبى حاتم عن أبيه: لا أدرى أيهما أصح، يعنى رواية يحيى بن أيوب عن عبد الله بن أبى بكر عن الزهرى عن سالم ورواية إسحاق بن حازم عن عبد الله بن أبى بكر عن سالم بغير وساطة الزهرى لكن الوقف أشبه. وقال أبو داود: لا يصح رفعه. وقال الترمذى: الموقوف أصح. ونقل فى «العلل» عن البخارى أنه قال: هو خطأ وهو حديث فيه اضطراب والصحيح عن ابن عمر موقوف، وقال النسائى: الصواب عندى موقوف ولم يصح رفعه. وقال أحمد: ما له عندى ذلك الإسناد. وقال الحاكم فى الأربعين: صحيح على شرط الشيخين، وقال فى المستدرك: صحيح على شرط البخارى، وقال البيهقى: رواته ثقات إلا أنه روى موقوفا، وقال الخطابى أسنده عبد الله بن أبى بكر وزيادة الثقة مقبولة. وقال ابن حزم: الاختلاف فيه يزيد الخبر قوة. وقال الدارقطنى كلهم ثقات. وفى الباب عن عائشة. أخرجه الدارقطنى (٢/١٧١ - ١٧٢) كتاب الصيام: باب تبييت النية من الليل والبيهقى (٤/٢٠٣) كتاب الصيام: باب الدخول فى الصوم بالنية. قال الحافظ فى «التلخيص» (٢/١٨٩): وفيه عبد الله بن عباد وهو مجهول وقد ذكره ابن حبان فى الضعفاء. وفى الباب أيضا عن ميمونة بنت سعد. أخرجه الدارقطنى (٢/١٧٣) كتاب الصيام: باب تبييت النية من=

فينتفي. وقال المعتزلة: إنه مجمل؛ لتردده بين نفي الصورة والحكم.

وقال القاضي: هو مجمل؛ لتردُّده بين نفي الكمال ونفي الصحَّة؛ وذلك أن القاضي نفي الأسماء الشرعية؛ فيلزم إضمار شيء، أي: «لا صيام محرما، أو صحيحا، أو كاملا»، وليس البعض أولى من البعض؛ فيلزم الإجمال. واختيار الغزالي: أنه ظاهر في نفي الصحة، مجاز في نفي الكمال.

واختار صاحب «الإحكام»[١]: أن قوله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ» ليس بعامٍّ، والمضمر فيه حكمٌ ما غيرُ معَّين؛ وتابعه ابن الحاجب[٢].

وإذ قد أحطت علمًا بالمذاهب المنقولة في المسألة: سَهُلَ عليك توجيه ما ذكره في المتن، والله أعلم.

تنبيه: اعلم: أن قوله: «لابد وأن يقول: «رفع عن أمتي حكم الخطأ، وذلك الحكم إما أن يكون ذلك في الدنيا...» إلى آخره:

قلنا: المضمر ما صرحت بإضماره، وهو «حكم الخطأ»، وهو اسم جنس مضاف؛ فيعم، ولك أن تمنعه وترده وتجعل ما ذكرناه سندًا للمنع؛ وبهذا ظهر: أن المضمر إن كان لفظا واحدا عامًّا، عم؛ وإلا فلا.

تنبيه ثان: اعلم: أن صاحب «الإحكام»[٣] أجاب عن قوله: «إضمار الجميع أولى؛ لبطلان القسمين الأولين»: بأنا لا نضمر إلا حكمًا؛ فإن تعيينه إلى الشارع، فاندفع ما ذكروه.

فإن قيل: «يلزمك الإجمال؛ وهو على خلاف الأصل»:

قلنا: يلزمكم[٤] الإضمار، وزيادة الإضمار؛ وهما على خلاف الأصل، وما ذكرناه أولى.

=الليل (٥) بلفظ: من أجمع الصوم من الليل فليصم ومن أصبح و لم يجمعه فلا يصم. وفيه محمد ابن عمر الواقدي وهو متروك.

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٢٩).

(٢) ينظر: المختصر ص (١١٣).

(٣) ينظر: الإحكام (٢/٢٢٩).

(٤) في «أ»: فليلزم.

التفريع: إن قلنا: «المقتضِى له عموم [٢١٨]» - فيضمر[(١)] الكل.

وإن قلنا: «لا عموم له» حص ما يفهم من اللفظ بعرف الاستعمال قبل الشرع؛ عند الغزالى، أو يضمر حكمًا من غير تعيين؛ على ما اختاره صاحب «الإحكام».

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

المَشْهُورُ مِنْ قَوْلِ فُقَهَائِنَا: أَنَّهُ لَوْ قَالَ: وَاللهِ، لاَ آكُلُ» - فَإِنَّهُ يَعُم جَمِيعَ المَأْكُولاَتِ، وَالْعَامُّ يَقْبَلُ التَّخْصِيصَ، فَلَوْ نَوَى مَأْكُولاً دُونَ مَأكُولٍ - صَحَّتْ نِيَّتُهُ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَبِى يُوسُفَ.

وَعِنْدَ أَبِى حَنِيفَةَ (رَحِمَهُ اللهُ): أَنَّهُ لا يَقْبَلُ التَّخْصِيصَ، وَنَظَرُ أَبِى حَنِيفَةَ (رَحِمَهُ اللهُ) فِيهِ - دَقِيقٌ:

وَتَقْرِيرُهُ أَنَّ نِيَّةَ التَّخْصِيصِ، لَوْ صَحَّتْ - لَصَحَّتْ: إِمَّا فِى المَلْفُوظِ، أَوْ فِى غَيْرِهِ؛ وَالْقِسْمَانِ بَاطِلانِ؛ فَبَطَلَتْ تِلْكَ النِّيَّةُ:

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لاَ يَصِحُّ اعْتِبَارُ نِيَّةِ التَّخْصِيصِ فِى المَلْفُوظِ»: لأَنَّ المَلْفُوظَ هُوَ: الأَكْلُ، وَالأَكْلُ مَاهِيَّةٌ وَاحِدَةٌ؛ لأَنَّهَا قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ: أَكْلِ هذَا الطَّعَامِ، وَأَكْلِ ذَلِكَ الطَّعَامِ، وَمَا بِهِ الاشْتِرَاكُ غَيْرُ مَا بِهِ الامْتِيَازُ، وَغَيْرُ مُسْتَلْزِمٍ لَهُ فَالأَكْلُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ أَكْلٌ - مُغَايِرٌ لِقَيْدِ كَوْنِهِ هَذَا الأَكْلَ أَوْ ذَاكَ، وَغَيْرُ مُسْتَلْزِمٍ لَهُ، وَالمَذْكُورُ إِنَّمَا هُوَ الأَكْلُ مِنْ حَيْثُ هُوَ أَكْلٌ، وَهُوَ - بِهَذَا الاعْتِبَارِ - مَاهِيَّةٌ وَاحِدَةٌ، وَالمَاهِيَّةُ - مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا هِىَ - لاَ تَقْبَلُ الْعَدَدَ؛ فَلاَ تَقْبَلُ التَّخْصِيصَ؛ بَلِ المَاهِيَّةُ: إِذَا اقْتَرَنَتْ بِهَا الْعَوَارِضُ الْخَارِجِيَّةُ، حَتَّى صَارَتْ هَذَا أَوْ ذَاكَ - تَعَدَّدَتْ؛ فَهُنَاكَ صَارَتْ مُحْتَمِلَةً لِلتَّخْصِيصِ وَلَكِنَّهَا قَبْلَ تِلْكَ الْعَوَارِضِ - لاَ تَكُونُ مُتَعَدِّدَةً؛ فَلا تَكُونُ مُحْتَمِلَةً لِلتَّخْصِيصِ.

فَالْحَاصِلُ: أَنَّ المَلْفُوظَ لَيْسَ إِلاَّ المَاهِيَّةَ؛ وَهِىَ غَيْرُ قَابِلَةٍ لِلتَّخْصِيصِ.

فَأَمَّا إِذَا أُخِذَتِ المَاهِيَّةُ مَعَ قُيُودٍ زَائِدَةٍ عَلَيْهَا - تَعَدَّدَتْ؛ وَحِينَئِذٍ: تَصِيرُ مُحْتَمِلَةً لِلتَّخْصِيصِ؛ لَكِنْ: تِلْكَ الزَّوَائِدُ غَيْرُ مَلْفُوظَةٍ؛ فَالمَجْمُوعُ الْحَاصِلُ مِنْهَا، وَمِنَ المَاهِيَّةِ غَيْرُ مَلْفُوظٍ؛ فَيَكُونُ الْقَابِلُ لِنِيَّةِ التَّخْصِيصِ - شَيْئًا غَيْرَ مَلْفُوظٍ؛ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِى.

فَنَقُولُ: هَذَا الْقِسْمُ - وَإِنْ كَانَ جَائِزًا عَقْلاً - إِلاَّ أَنَّا نُبْطِلُهُ بِالدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ؛ فَنَقُولُ:

---

(١) فى «أ»: فيعم.

إِضَافَةُ مَاهِيَّةِ الأَكْلِ إِلَى الخُبْزِ تَارَةً، وَإِلَى اللَّحْمِ أُخْرَى - إِضَافَاتٌ تَعْرِضُ لَهَا؛ بِحَسَبِ اخْتِلافِ المَفْعُولِ بِهِ.

وَإِضَافَتُهَا إِلَى هَذَا الْيَوْمِ وَذَلِكَ، وَهَذَا المَوْضِعِ وَذَاكَ - إِضَافَاتٌ عَارِضَةٌ لَهَا؛ بِحَسَبِ اخْتِلافِ المَفْعُولِ فِيهِ.

ثُمَّ أَجْمَعْنَا: عَلَى أَنَّهُ لَوْ نَوَى التَّخْصِيصَ بِالمَكَانِ وَالزَّمَانِ - لَمْ يَصِحَّ؛ فَكَذَا التَّخْصِيصُ: بِالمَفْعُولِ بِهِ؛ وَالْجَامِعُ: رِعَايَةُ الاحْتِيَاطِ فِي تَعْظِيمِ الْيَمِينِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن صورة المسألة: الفعل المتعدِّى؛ على ما دل عليه صريح لفظ الغزالى[1]؛ فإنه قال: الفعل المتعدِّى إلى مفعولاته، اختلفوا فى أنه بالإضافة إلى مفعولاته: هل يجرى مجرى العموم: فقال أصحاب أبى حنيفة: لا عموم له؛ حتى لو قال: «والله لا آكل» ونوى طعاما بعينه - لا يقبل؛ ولو قال: «إن خرجت، فأنت طالق»، ثم قال: «أردت مكانًا بعينه» - لم يقبل؛ وكذلك إن نوى بالضرب آلة بعينها - لم يقبل. والأظهر - عندنا -: جواز نية البعض، وأنه جار مجرى العموم.

فاعلم: أن هذه العبارة ليست على إطلاقها، بل الفعل المتعدى إلى مفعولاته فى سياق النفى أو الشرط، وأما فى سياق الإثبات، فلا.

وقال صاحب «الإحكام»[2]: الفعل المتعدى إلى مفعوله؛ كقوله: «والله لا آكل»، أو: «إن أكلت، فأنت طالق»:هل يجرى مجرى العموم بالنسبة إلى مفعولاته أم لا؟.

اختلفوا فيه، فأثبته أصحابنا والقاضى أبو يوسف[3]، ونفاه أبو حنيفة، وتظهر فائدة الخلاف فى أنه لو نوى به مأكولاً بعينه قبل عند أصحابنا، حتى إنَّه لا يحنث بأكل غيره.

وهذه العبارة فيها ما نبَّهنا عليه. والعبارة الصحيحة: عبارة ابن الحاجب؛ فإنه

---

(١) ينظر: المستصفى (٢/٦٢ - ٦٣).

(٢) ينظر: الإحكام (٢/٢٣١).

(٣) يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى الكوفى البغدادى، أبو يوسف. ولد سنة ١١٣ هـ بـ«الكوفة» صاحب الإمام أبى حنيفة وتلميذه وأول من نشر مذهبه. وهو أول من دعى «قاضى القضاة» ويقال له: قاضى الدنيا. وكان واسع العلم بالتفسير والمغازى وأيام العرب، وكان فقيها علامة من حفاظ الحديث. من كتبه: «الخراج»، و«الآثار» و«النوادر» و«اختلاف الأمصار» و«أدب القاضى» و«الأمالى فى الفقه» وغيرها. وتوفى ببغداد وهو قاض عليها فى خلافة الرشيد وذلك سنة ١٨٢ هـ. ينظر: البداية والنهاية ١٠/١٨٠، تاريخ بغداد ١٤/٢٤٢، الشذرات ١/٢٩٨، الجواهر المضيئة ٢/٢٢٠، والأعلام ٨/١٩٣.

قال[1]: الفعل المتعدى فى سياق النفى والشرط مثل قوله: «لا أكلت» أو إن أكلت، مقتصرا عليه - عام فى مفعولاته، عند المحققين؛ فيقبل التخصيص.

وقال أبو حنيفة: لا يقبله.

واعلم: أن القاضى عبد الوهاب قال: الفعل فى سياق النفى يعم؛ كالنكرة فى سياق النفى؟! و لم يقيد بالتعدى، وهذا أولى؛ لإطلاقه العام [٢١٩ / أ] على جميع صور الخلاف فى هذه المسألة؛ والدليل عامٌّ؛ فلا فرق بين المتعدى واللازم فى هذا الحكم، والخلاف فيهما على السواء.

واعلم: أن دليل المصنف واضح؛ وحاصله: أن نيَّة التخصيص لو صحَّت: فإما أن تصح فى الملفوظ، أو فى غير الملفوظ، والقسمان باطلان:

أما الحصر: فضرورى. وأما بطلان القسم الأول: فلأن الملفوظ: هو المصدر، والمصدر: هو اللفظ الدال على الماهية، والماهية من حيث هى هى ليست متعددة، ولا تعدد فيها، وليست بواحدة ولا كثيرة، والوحدة والكثرة ضدان زائدان على الماهية، وما لا تعدد فيه لا عموم له، وما لا عموم له لا يقبل التخصيص.

وأما بطلان القسم الثانى: وذلك لأن الماهية تتكرَّر أفرادها وتتعدد بحسب العوارض اللاحقة لها من خارج نحو العوارض اللاحقة للأكل بحسب المأكولات المختلفة، والعوارض اللاحقة بحسب الزمان والمكان، ولا شك: أنه لم يوجد فى مسألتنا لفظ دال على الماهية بقيد عارض من هذه العوارض؛ فهو - إذن - غير ملفوظ، فنقول: لا يقبل التخصيص باعتبار هذا القسم، وهو غير الملفوظ؛ لأنا أجمعنا على أنه لا يقبل التخصيص بحسب العوارض اللاحقة من الزمان والمكان: بأن نوى زمنًا معينًا للأكل، أو ظرفًا معينًا؛ فوجب ألا يقبل التخصيص بمأكول معين؛ قياسا عليه؛ بجامع الاحتياط فى تعظيم التمر؛ لمكان المناسبة.

واعلم: أن ما ذكره المصنِّف - نصرة لمذهب أبى حنيفة - هو إلى الخذلان أقرب:

وبيانه: أنا نقول: - لا نسلم أنه لا يقبل التخصيص فى الملفوظ:

قوله: «الملفوظ هو المصدر»:

قلنا: يعم فى سياق النفى، والمصدر لا عموم له إثباتًا، وأما فى طرف السلب والنفى، فلا نسلم؛ وهذا لأنه نكرة فى سياق النفى؛ فيعم؛ لما سبق من القاعدة.

---

(١) ينظر: شرح العضد (١١٦/٢).

سلَّمنا أنه ليس بعامّ؛ ولكنه مطلق يقبل التقييد، لم قلتم: «إنه ليس كذلك»؟!. سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلت: «إنه لا يقبل التخصيص باعتبار غير الملفوظ»؟!.

وأما القياس على الظرف(١) إنما ينتظم إذا لم يكن بين المقيس والمقيس عليه فرق؛ وهو ممنوع. وبيان الفرق من وجهين:

الأول(٢): أن دلالة الفعل على المفعول [أقوى](٣) من دلالته على الظروف؛ وبيانه من وجوه:

الأول: أن كل فعل يستدعى مفعولاً قطعًا، ولا كذلك الظروف؛ فإنه لا يستدعيها إلا فعل المحدَث دون القديم.

الثاني: أن المفعول مقصود للفاعل جزمًا، دون الزمان والمكان غالبًا. فقد تبين أن ذلك التدقيق لا تحقيق له.

قال المصنف - رحمه الله -: حُجَّةُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «إِنْ أَكَلْتُ أَكْلاً، أَوْ غَسَلْتُ غَسْلاً» صَحَّتْ نِيَّةُ التَّخْصِيصِ؛ فَكَذَا إِذَا قَالَ: «إِنْ أَكَلْتُ»؛ لأَنَّ الْفِعْلَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْمَصْدَرِ، وَالْمَصْدَرُ مَوْجُودٌ فِيهِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمَصْدَرَ هُوَ: الْمَاهِيَّةُ، وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهَا لا تَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «أَكَلْتُ أَكْلاً» فَهَذَا - فِي الْحَقِيقَةِ - لَيْسَ مَصْدَرًا؛ لأَنَّهُ يُفِيدُ أَكْلاً وَاحِدًا مُنَكَّرًا، وَالْمَصْدَرُ مَاهِيَّةُ الأَكْلِ، وَقَيْدُ كَوْنِهِ وَاحِدًا مُنَكَّرًا - لَيْسَ وَصْفًا قَائِمًا بِهِ، بَلْ مَعْنَاهُ: أَنَّ الْقَائِلَ مَا عَيَّنَهُ، وَالَّذِي يَكُونُ مُتَعَيِّنًا فِي نَفْسِهِ - لَكِنَّ الْقَائِلَ مَا عَيَّنَهُ - فَلاَ شَكَّ أَنَّهُ قَابِلٌ لِلتَّعْيِينِ؛ فَإِذَا نَوَى التَّعْيِينَ - فَقَدْ نَوَى مَا يَحْتَمِلُهُ اللَّفْظُ.

فَهَذَا مَا عِنْدِي فِي هَذَا الْفَصْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن حاصل جوابه عن الحجَّة المذكورة: العُرْفُ، وهو أن قوله: إن أكلت أكلا، فقوله: «أكلا» ليس على الحقيقة، بل هو منكر، والمنكر قابل للتعيين؛ بخلاف قوله: «إن أكلت»؛ فإنه يدل على المصدر، وقد بينا أن المصدر لا دلالة له إلا على الماهية الكلية التي لا تتعدد ولا تعم؛ فلا يقبل التخصيص. وقد اتضح ضعف هذا الجواب مما سبق.

---

(١) فى «أ»: الطلاق.

(٢) غفل الشارح عن الوجه الثانى.

(٣) سقط فى «ب».

تنبيهات: الأول: اعلم: أن صاحب «التحصيل»[١] خالف صاحب «المحصول» فى دعواه دقة مذهب أبى حنيفة؛ ووهَّن[٢] دليله بالفرق.

وأما صاحب «التنقيح» فقد قال: حمية الإنصاف تمنع الجرى على شرط الاختصار، فيجاوزه قليلا؛ فإن دعوى الدقة فى مذهب عام يضرُّ به فقياس المفعول به على الزمان والمكان - ظاهر التكلف؛ فإن المفعول به من مقومات الفعل فى الوجود؛ فهو لازم فى الوجهين معا: الذهنين والخارجيين معا؛ فإن «قتلاً» لا مقتول له، و «أكلاً» لا مأكول له محال؛ وكذلك فى الذهن: فَهْمُ ماهية القتل بدون فَهْمِ المقتول - محال؛ وكذا الأكل والضرب؛ فإذن: التزام الأكل، التزام الفعل فى محل مخصوص؛ فإذن: مخصوص التعلق بالمحل[٣] يدخل فى الملتزم بمقتضى اللفظ ضرورة. ولا كذلك الزمان والمكان؛ فإنهما ليسا من مقومات وجود الفعل، ولا من لوازم ماهيته، ولا من لوازم وجوده؛ بل هما من لوازم الفاعل المحدث، ولهذا ينفك فعل البارى - تعالى - عن الزمان والمكان دون فعل المحدث؛ فإذن: المأكول لازم يقتضيه ماهية الأكل دون الزمان والمكان؛ فإنه لازم اتفاقى.

ثم النية إنما تؤثر فى تخصيص آحاد الأكلات، وشمولُ الكلى لآحاد الجزئيات شمولٌ عقلى يعبر عنه بالحال، فاللفظ الموضوع للكلى الشامل يشملها من طريق التضمن، وإن لم يكن مشعرا بالتعدد وضعا، ويشهد له ما لو أكده بالمصدر؛ فقال: «أكلا»، وقوله: «ليس ذلك مصدرا» يخالف أهل اللسان أجمع. واعلم: أن ما ذكره من الفرق صحيح.

وأما قوله: «الأكل ماهية كلية، وله جزئيات، والنية تؤثر فى تخصيص آحاد الأكلات» - فصحيح. وقوله:«هو الحال» إشارة إلى أحد قسمى الحال على اصطلاح المتكلمين، وهو: كل كلى، بمعنى: أن نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه؛ وهو الحال غير المعلَّل.

والقسم الثانى - وهو الحال المعلل -: وهو كالعالمية المعللة بالعلم.

وأما قوله: «الكلى الشامل للجزئيات يشملها من طريق التضمن»: فإن كان مراده: أن الكلى العام جزء من الجزئى الخاص - فهو صحيح، وإن أراد العكس - فهو [باطل قطعا][٤]. وحاصل هذا الكلام: أن الأكل مفهومه كلى له جزئيات، والنية تؤثر فى

---

(١) ينظر: التحصيل (١/٣٦١).

(٢) فى «ب»: ونصرة.

(٣) فى «أ»: بالفعل.

(٤) فى «ب»: إطلاق لها.

تقييد ذلك، وهو يعود إلى تقييد المطلق؛ فإن اللفظ الدال على المعنى الكلى، يقال له: «المطلق».

التنبيه الثانى: اعلم: أن الغزالى[١] نقل عن أصحاب أبى حنيفة: أن مستند مذهبهم فى هذه المسألة أنه من قبيل: المقتضى لا عموم له؛ لأن الأكل يستدعى مأكولا بالضرورة، لا أن اللفظ يعرض له ما ليس بمنطوق لا عموم له؛ فالمكان للخروج، والطعام للأكل، والآلة للضرب، والوقت للفعل، والحال للفاعل، فلو قال: [٢٢٠ / ب] «أنت طالق» [وقال: أردت إن دخلت الدار، أو يوم الجمعة، وكذلك لو قال: «أنت طالق»][٢]، ونوى عددا - لم يجز، وجوز أصحاب الشافعى ذلك. والإنصاف: أن هذا ليس من قبيل المقتضِى ولا هو من قبيل الوقت والحال؛ فإن اللفظ المتعدى إلى مفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه، وأما الحال: فبضرورة وجود الأشياء، ولا يصلوا[٣] لها باللفظ، والمقتضِى هو ضرورة صدق الكلام؛ كقوله: «لا صيام»، أو ضرورة وجود المذكور؛ كقوله: «أعتق عبدك عنى».

ونقل أن مستندهم: أن النية إنما تؤثر فى الملفوظ به، ولا تؤثر فى لازم الملفوظ به، ولا فى عارضه، والمأكول غير ملفوظ به، ولا تؤثر فيه النية. واتفقنا: على أنه لو لم ينو شيئا، يحنث بأكل أى طعام كان.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

قَالَ الشَّافِعِيُّ (رَضِيَ الله عَنْهُ): تَرْكُ الاسْتِفْصَالِ، فِى حِكَايَةِ الْحَالِ، مَعَ قِيَامِ الاحْتِمَالِ يَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الْعُمُومِ فِى الْمَقَالِ.

مِثَالُهُ: أَنَّ ابْنَ غَيْلَانَ - أَسْلَمَ عَلَى عَشْرِ نِسْوَةٍ، فَقَالَ (عَلَيْه الصَّلاةُ وَالسَّلامُ): «أَمْسِكْ أَرْبَعًا، وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ» وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْ كَيْفِيَّةِ وُرُودِ عَقْدِهِ عَلَيْهِنَ فِى الْجَمْعِ أَو التَّرْتِيبِ؛ فَكَانَ إِطْلَاقُهُ الْقَوْلَ - دَالاً عَلَى أَنَّهُ لا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَتَّفِقَ تِلْكَ الْعُقُودُ مَعًا، أَوْ عَلَى التَّرْتِيبِ.

وَهَذَا فِيه نَظَرٌ؛ لِاحْتِمَالِ أَنَّهُ ﷺ عَرَفَ خُصُوصَ الْحَالِ، فَأَجَابَ؛ بِنَاءً عَلَى مَعْرِفَتِهِ، وَلَمْ يَسْتَفْصِلِ. والله أَعْلَمُ.

---

(١) ينظر: المستصفى (٢/٦٢).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «أ»: يعاد.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن القضية الواقعة إذا احتمل وقوعها على وجوه، ثم إن الشارع سئل عنها، فأطلق الجواب، ولم يستفصل، دل ذلك على العموم، وأنه يجرى مجرى قوله: «يجوز ذلك كيف وَقَعَ». مثاله: أسلم غيلان على [عشر][(١)] نسوة، فقال له النبى ﷺ : «أَمْسِكْ أَرْبعا، وَفَارِقْ سَائِرهُنَّ»[(٢)]، ولم يستفصل؛ وذلك لأنه احتمل أن يكون الفعل وقع عليهن معا، ويحتمل أن يكون على الترتيب، فلما أطلق الجواب، من غير استفصال - دل ذلك على جواز إمساك الأربع على كل حال، وذلك يجرى مجرى قوله ﷺ: «يجوز إمساكهن مع الجمع والترتيب». هذا ما قاله الشافعى- رضى الله عنه-

قال إمام الحرمين[(٣)]: فيه نظر عندى؛ وذلك لجواز أن يكون النبى ﷺ عالما بصورة الواقعة؛ فلهذا لم يستفصل؛ فلا يكون ذلك كالعموم فى المقال؛ وتبعه المصنف فى النظر المذكور.

وقال صاحب «التنقيح»: وكثير من الأئمة أورد هذا السؤال.

اعلم: أنه قال بعضهم[(٤)]: إن هذا يناقض ما نقل عن الشافعى - رضى الله عنه - أنه قال: إن الحال، إذا تطرق إليها الاحتمال، كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال. ورام هذا الشخص[(٥)] دفع التناقض: بأن الاحتمال تارة يكون فى الدليل، وتارة يكون فى محل الحكم، والأول يسقط الاستدلال دون الثانى، ولا حاجة إلى دفع التناقض؛ فإنا نمنع أولا صحة النقل عن الشافعى فيما ذكرتم. سلمنا ذلك؛ ولكن لا مناقضة بين الكلامين؛ لأن الأول: هو ترك استفصال الشارع، والثانى: كون الواقعة فى نفسها لم تنقل[(٦)] بتفصيل؛ بل نقلا محتملا لوجوه يختلف الحكم باختلافها؛ فلا استدلال بتلك الواقعة، كما نقل أنه صلى فى الكعبة، أو فعل فعلا؛ على ما سيأتى - إن شاء الله تعالى- من تطرق الاحتمال إلى الأفعال؛ فلا تناقض، والله أعلم.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) تقدم.

(٣) ينظر: البرهان (١/٣٤٥).

(٤) وهو قول القرافى قال: ترك الاستفصال فى حكاية الحال، مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال قلت: هذا النقل عن الشافعى يناقضه ما نقل عنه من أن حكاية الحال، إذا تطرق إليها الاحتمال، كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال. وسألت بعض الشافعية عن ذلك، فقال: يحتمل أن يكون ذلك قولين للشافعى، والحق أنه لا تناقض فيه. ينظر: النفائس ١٩٠٢/٤.

(٥) فى «أ»: للتبحر.

(٦) فى «أ»: تفصل.

قال المصنف - رحمه الله - المَسْأَلَةُ العَاشِرَةُ:

الْعَطْفُ عَلَى الْعَامِّ - لا يَقتَضِي الْعُمُومَ؛ لأَنَّ مُقْتَضَى الْعَطْفِ - مُطْلَقُ الْجَمْعِ؛ وَذَلِكَ جَائِزٌ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ؛ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٢٢٨] - وَهَذَا عَامٌ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ**﴾ خَاصٌّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا المسألة نشأت من مسألة جزئية من الفروع؛ وهي أن المسلم لا يقتل بالذمي عند الشافعي؛ خلافا لأبي حنيفة.

واستدل بعض أصحاب الشافعي بقوله ﷺ: «لاَ يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ»[(١)]، وتمسكوا بعموم قوله: «لاَ يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ» فقال أصحاب أبي حنيفة: لو كان ذلك عامًّا، لكان قوله: «ولا ذو عهد في عهده» أيضًا عامًّا؛ لأن العطف يقتضي تشريك المعطوف والمعطوف عليه في ذلك.

أجيب بالمنع؛ وذلك لأن العطف إنما يقتضي الجمع، وذلك بين العام والخاص جائز. فنشأت هذه المسألة من تلك، وجعلت قاعدة كلية أصولية. ويتأيد مذهب أصحابنا بقوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ ﴿**وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ**﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ فإنه عطف على العام؛ وذلك لأن ﴿**بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ**﴾ خاص بالرجعيات، وقوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ**﴾ عام.

واختار صاحب «الإحكام»[(٢)] مذهب أصحابنا، واختار ابن الحاجب[(٣)] خلافه، واحتج عليه بأن قال: «ولا ذو عهد في عهده» معناه: بكافر؛ لأنه لو لم يقدر شيء، لامتنع قتله مطلقا؛ وهو باطل، وإذا قدر، وجب الأول بالقرينة؛ فيجب التعميم إلا بدليل لازم للأول، أو ضميره:

قالوا: «والتقدير خلاف الأصل»:

---

(١) أخرجه أبو داود (٤/٦٧٠) كتاب الديات: باب أيقاد المسلم بالكافر؟حديث (٤٥٣١) والترمذي (٤/٢٥) كتاب الديات باب دية الكافر حديث (١٤١٣) وابن ماجه (٢/٨٨٧) كتاب الديات: باب لا يقتل مسلم بكافر حديث (٢٦٥٩) وأحمد (٢/١٩٤) والبيهقي (٨/٢٩ - ٣٠) كتاب الجنايات باب لا قصاص باختلاف الدينين كلهم من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده به.

وقال الترمذي: حديث حسن.

(٢) ينظر: الإحكام: ٢/٢٣٨.

(٣) ينظر: العضد: ٢/١٢٠.

قلنا: صير إليه بالدليل، ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ للرجعية والبائن؛ لأنه ضمير «المطلقات».

قلنا: هو كذلك لولا دليل التخصيص.

قالوا: «لو كان نحو قوله: «ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا» معناه: يوم الجمعة»:

قلنا: يلزمه.

قال المصنف – رحمه الله –: المَسْأَلَةُ الْحَادِيَةَ عَشْرَةَ:

كُلُّ حُكْمٍ يُدَلُّ عَلَيْهِ بِصِيغَةِ الْمُخَاطَبَةِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ﴾ – فَهُوَ خِطَابٌ مَعَ الْمَوْجُودِينَ فِى عَصْرِ الرَّسُولِ ﷺ وَذَلِكَ لاَ يَتَنَاوَلُ مَنْ يَحْدُثُ بَعْدَهُم، إلا بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ. يَدُلُّ عَلَى أَنَّ حُكْمَ مَنْ يَأْتِى بَعْدَ ذَلِكَ –: كَحُكْمِ الْحَاضِرِينَ؛ لأَنَّ الَّذِينَ سَيُوجَدُونَ بَعْدَ ذَلِكَ – مَا كَانُوا مَوْجُودِينَ فِى ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا فِى ذَلِكَ الْوَقْتِ – لاَ يَكُونُ إِنْسَانًا، وَلاَ مُؤْمِنًا فِى ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ وَمَنْ لاَ يَكُونُ كَذَلِكَ – لاَ يَتَنَاوَلُهُ الْخِطَابُ الْمُتَنَاوِلُ لِلإِنْسَانِ، وَالْمُؤْمِنِ.

فَإِنْ قِيلَ: «وَمَا الَّذِى يَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ؟»:

قُلْنَا: الْحَقُّ: أَنَّهُ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ فِى دِينِ مُحَمَّدٍ ﷺ.

وَذَكَرُوا فِيهِ طَرِيقَيْنِ آخَرَيْنِ:

الأَوَّلُ: التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [سَبَأ: ٢٨] وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ: «بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً»، وَقَوْلِهِ: «بُعِثْتُ إِلَى الأَسْوَدِ وَالأَحْمَرِ» وَقَوْلِهِ ﷺ: «حُكْمِى عَلَى الوَاحِدِ – حُكْمِى عَلَى الجَمَاعَةِ».

الثَّانِى: أَنَّهُ مَتَى أَرَادَ التَّخْصِيصَ – بَيَّنَ؛ كَمَا قَالَ لأَبِى بُرْدَةَ بْنِ نِيَارٍ: يُجْزِئُ عَنْكَ، وَلاَ يُجْزِئُ أَحَدًا بَعْدَكَ». وَخَصَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ بِـ «حِلِّ لُبْسِ الحَرِيرِ».

فَحَيْثُ لاَ يَتَبَيَّنُ التَّخْصِيصُ – نَعْلَمُ الْعُمُومَ.

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَعْتَرِضَ عَلَى الأَوَّلِ: بِأَنَّ لَفْظَ «النَّاسِ» وَ«الجَمَاعَةِ» وَ«الأَسْوَدِ» وَ«الأَحْمَرِ» لاَ يَتَنَاوَلُ إِلا الْمَوْجُودِينَ؛ فَيَخْتَصُّ بِالحَاضِرِينَ.

وَعَلَى الثَّانِى: بِأَنَّ ذِكْرَ التَّخْصِيصِ: إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ – لَوْ جَرَى لَفْظٌ يُوهِمُ العُمُومَ؛ لَكِنَّا قُلْنَا: إِنَّ الخِطَابَ مُشَافَهَةً – لاَ يُحْتَمَلُ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ الَّذِينَ سَيُوجَدُونَ بَعْدَ ذَلِكَ؛ فَلا حَاجَةَ فِيهِ إِلَى بَيَانِ التَّخْصِيصِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى أن صيغة المخاطبة والمشافهة لا عموم لها إلا في الموجودين في عصر الرسول ﷺ دون غيرهم؛ كقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ﴾؛ وإلى هذا ذهب أكثر أصحابنا، وأصحاب أبي حنيفة والمعتزلة.

وذهب الحنابلة، وطائفة من السلف، والفقهاء: إلى تناول ذلك لمن بعدهم. نقل ذلك صاحب «الإحكام» (١)؛ قال: والدليل عليه: أنها تتناول الحاضرين حقيقةً، ولا تتناول غيرهم إلا مجازا؛ لأن الخطاب مشافهة هو للإنسان الموجود الحاضر، ومن لم يكن موجودا في عصره، لا يتناوله.

فإن قيل: «بم علم عموم ما عم من الأحكام، وإن كان بصيغة المشافهة للحاضرين والموجودين في زمانه؟»:

قلنا: الحق أنه علم ذلك بالضرورة من دينه ﷺ، وذكر الناس طريقين آخرين:

الأول: التمسك بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وبقوله ﷺ: «بُعِثْتُ إِلَى الأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ» (٢)، وبقوله ﷺ: «حُكْمِي عَلَى الوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الجَمَاعَةِ» (٣). وبعبارته؛

---

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٥١)

(٢) أخرجه أحمد (١/٢٥٠)، وذكره الهيثمي في «المجمع» (٨/٢٦١) وقال: رواه أحمد والبزار، والطبراني بنحوه:.. ورجال أحمد رجال الصحيح غير يزيد بن أبي زياد، وهو حسن الحديث. وله طريق آخر عن ابن عباس: أخرجه البزار (٢٤٤١ - كشف) وذكره الهيثمي في «المجمع» (٨/٢٦١) وقال: وفيه من لم أعرفهم.

(٣) قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (ص٢٨٦): لم أر لهذا قط سندا وسألت عنه شيخنا الحافظ جمال الدين أبا الحجاج وشيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي مرارا فلم يعرفاه بالكلية. انتهى. وقال الحافظ في «تخريج أحاديث المختصر» (١/٥٢٧): هذا اشتهر في كلام الفقهاء والأصوليين ولم نره في كتب الحديث وقال ابن كثير: لم أر له سندا قط وسألت شيخنا الحافظ المزى وشيخنا الحافظ الذهبي عنه مرارا فلم يعرفاه وكذا قال السبكي: إنه سأل الذهبي عنه فلم يعرفه. انتهى. وقال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ١٩٢): ليس له أصل كما قاله العراقي في تخريجه وسئل عنه المزى والذهبي فأنكراه. انتهى. وقال السيوطي في «الدرر المنتشرة» (١٩٩): لا يعرف. انتهى. وقال العجلوني في «كشف الخفا» (ص ٤٣٦): ليس له أصل بهذا اللفظ كما قال العراقي في «تخريج أحاديث البيضاوي وقال الزركشي: لا يعرف...... انتهى. وقال الملا على القاري في «المصنوع» (ص ٩٥): لا أصل له قاله العراقي وغيره. انتهى. وقال الحافظ في «تخريج المختصر» (١/٥٢٧) وقد جاء ما يؤدى معناه ثم ساق حديث أميمة بنت دقيقة وفيه قول النبي ﷺ: «إنما قولي لمائة امرأة كقولي أو مثل قولي لامرأة واحدة». وقال الحافظ: هذا حديث=

فإنه متى أراد التخصيص خصص. ثم قال الإمام المصنف: ولقائل أن يقول: لفظ «الجماعة» و«الناس» و«الأحمر» و«الأسود» للموجودين؛ فيختص بالحاضرين؛ فلا يقتضى تناوله لمن لم يكن حاضرًا.

وأما التخصيص: فإنما يحتاج إليه أن لو جرى لفظ يوهم العموم، وخطاب المشافهة لا يعم؛ فلا يحتاج إلى التخصيص».

وفيما ذكره نظر؛ وذلك لأن الألفاظ المفردة موضوعة للمعانى المعقولة المتصوَّرة، وليست موضوعة للماهيات الموجودة فى الخارج؛ فالعرب وضعت لفظ «الإنسان» للماهية المخصوصة، فكذا «الأحمر» و«الأسود» وغيرهما، وذلك يعرف بالرجوع إلى اللغة، واستعمالات أرباب اللسان؛ فما ذكره منتف. نعم: صدق المشتقات حقيقة؛ كالمؤمن والكافر: هل يتوقف على حالة صدوره من زيد، أو يصدق حقيقة وإن كان قد صدر منه الضرب؟ فيه خلاف معنى؛ وليس هذا قبيل الألفاظ المفردة الجامدة، ولا تعليق الأمر والنهى على المشتقات؛ كقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة ٣٨]؛ لأن الأول مفروض فيما إذا كان المشتق محكومًا به.

قال صاحب «التلخيص»: قوله: «﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ﴾: خطاب مع الموجودين فى العصر الأول» - يناقض ما قرره من أن المعدوم يجوز أن يكون مأمورا بمعنى أنه إذا صار موجودا يصير مأمورًا بالأمر السابق» فيكون أيضًا خطاب المشافهة للموجودين فى عصره ولكل من يأتى من بعده.

سلمنا ذلك؛ ولكن قوله: «من لم يكن موجودًا لا يكون إنسانًا» - لا يستقيم؛ لأن الإنسان فى نفسه إنسان أبدا، والسواد سواد وجد أو لم يوجد، وكذلك قوله: كل إنسان حيوان، وهو على الإنسان، وإن لم يكن موجودًا.

وقوله: «وذلك معلوم من دين محمد ﷺ بالضرورة» - فيه نظر؛ فإنا نقول: هذا كان معلومًا فى أول الإسلام للموجودين فى ذلك الوقت: وأنَّ هذا الخطاب غير متناول لمن سيأتى [٢٢٢/ب]؛ لكن أعلموا ثبوت الحكم فى حقهم بالضرورة، أم

=صحيح. والحديث أخرجه الترمذى (٤/١٥١ - ١٥٢) كتاب السير: باب ما جاء فى بيعة النساء، وابن ماجه (٢/٩٥٩) كتاب الجهاد: باب بيعة النساء، حديث (٢٨٧٤) وأحمد (٦/٣٥٧) والحميدى (١/١٦٣) رقم (٣٤١) وابن حبان (١٤ - موارد). وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.

حصل لنا [العلم][(١)] الضرورى بعد أن حكم السلف علينا بهذا الحكم؟!:

الأول: ممنوع؛ وذلك لأن بتقدير ألا يكون الخطاب مشافهة يتناول سوى الحاضرين لا ظن لكم باندراج العين فى الحكم فضلا عن العلم الضرورى.

وأما الثاني: فمسلم؛ ولكن إنما حصل لنا العلم بذلك من حكم السلف والصحابة بذلك؛ لكن نقول لهم: من أين علموا؟! والشأن فى ذلك الدليل: هذا ما أورده؛ والكل فاسد: أما الأول: فلأن هذه المسألة مفروضة فى الكلام اللسانى، وتلك فى النفسانى.

وأما الثاني: فهو بناء على أن الأول المعدوم المركب شىء، وأن الماهيات غير مجعولة، والأول مذهب المعتزلة فى البسائط، وأما المركب: فلم يذهب إلى جعله شيئا إلا قليل منهم.

والجواب: أن الماهيات مجعولة[(٢)]؛ وقد برهن على ذلك فى العموم العقلية.

وأما قوله: «كل إنسان حيوان» وأمثاله من الكليات - فله مفهومات ثلاثة بحسب الاصطلاح المنطقى؛ وقد بيناه فى أول الكتاب، وأما بحسب اللغة: فيخرج على أن الألفاظ المفردة وضعت للمعانى الذهنية وللمعانى الخارجية.

وأما ما ذكره من النظر: فمندفع أيضًا؛ لأنا نقول: حصل للصحابة - رضى الله عنهم - علم ضرورى بأنه ﷺ كان يدعى أنه مبعوث إلى الناس كافة[(٣)]؛ وذلك من

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: مجهولة.

(٣) ورد هذا الحديث عن جماعة من الصحابة، وهم جابر، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمرو: حديث جابر: أخرجه البخارى (١/٤٣٥ - ٤٣٦) كتاب التيمم: باب (١) حديث (٣٣٥)، ومسلم (١/٣٧٠ - ٣٧١) كتاب المساجد، حديث (٣/٥٢١)، والنسائى (١/٢١٠ - ٢١١) كتاب الطهارة: باب التيمم بالصعيد (٤٣٢)، والدارمى (١/٣٢٢)، والبيهقى (١/٢١٢)، وأحمد (٣/٣٠٤) عنه مرفوعا بلفظ: «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلى» فذكر منها «وبعثت إلى الناس كافة». حديث أبى هريرة: أخرجه مسلم (١/٣٧١): كتاب المساجد: حديث (٥ /٥٢٣)، والترمذى (١ /١٠٥): كتاب السير: باب ما جاء فى الغنيمة (٥٥٣) وأحمد (٢/٤١٢)، وأبو عوانة «(١/٣٩٥)»، والبيهقى (٢/٤٣٢)، وفى «دلائل النبوة» (٥/٤٧٢)، والبغوى فى «شرح السنة» (٧/٦ بتحقيقنا)، من طريق العلاء بن عبد الرحمن عنه بلفظ: «فضلت على الأنبياء بست» فذكر منها «وبعثت.......». حديث ابن عمرو: أخرجه أحمد (٢/٢٢٢) بلفظ: «لقد أعطيت الليلة خمسا ما أعطيهن أحد قبلى» فذكر منها: «وجعلت لى الأرض مسجدا وطهورا»، وذكره الهيثمى فى مجمع الزوائد (١٠/٣٧٠)، وقال: رواه أحمد ورجاله ثقات».

أقواله، وطلبه الإسلام أو الجزية من كل أحـد، وبعثه الرسـل والسـرايا إلى سـائر أقطـار العالم، وعلمنا نحن ذلك من أقوال الصحابة - رضى الله عنهم - وأفعـالهم الدالّـة علـى ذلـك، بعـد نقـل السلف، ونقـل الخلـف عـن السـلف، ويعتضـد[١] ذلـك بالآيـات والأحاديث، والله أعلم.

قال إمام الحرمين[٢]: إذا خاطب الرسولُ ﷺ رجلاً من أمته بحكم، فهل يتعدى ذلك إلى غيره أم لا؟:

الحق: أن دعوى المشاركة من جهة الصيغة باطل، ودعوى الاشتراك من ناحيـة عمـل الصحابة وحملة الشريعة لا شك فيه؛ وكذلك خطابه لأهل عصره.

ثم قال الإمام: إن الاتفاق حاصل على كل واحد من المقامين فى المسألتين جميعا؛ فلا معنى لعدها من المختلفات. هذا ما قاله؛ وفى دعواه [الإجماع][٣] نظر[٤].

---

(١) فى «ب»: تفصيل.

(٢) ينظر: البرهان (١/ ٣٧٠/ ٣٧١).

(٣) سقط فى «ب».

(٤) ينبغى لك أن تستحضر الفرق بين قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّـاسُ﴾ [البقـرة: ٢١] وبـين قولـه تعـالى: ﴿ولله عَلَى النَّاسِ حِجُّ البيت﴾ [آل عمران: ٩٧] ونحوها مما لا نداء فيه، ولا خطاب، وبين قوله تعالى: ﴿يا عبادى الذين أسرفوا﴾ وبين قوله تعالى: ﴿إنه لا يحب المسرفين﴾ [الأعـراف: ٣١]: أن الأول يشترط فيه الوجود والاتصال بتلك الصفة الواقعة فـى الخطـاب، حتـى يكـون حقيقـة، والثانى لا يشترط فيه الوجود، ولا حصول ذلك الوصف فـى كونـه حقيقـة، بـل يصـدق اللفـظ حقيقة فى المعدوم أيضا، وسر الفرق: ما تقدم بسطه فى «باب المشتق» هـل يشـترط بقـاؤه حالـة إطلاق المشتق منه أم لا؟ من أن المشتق تارة يكون محكوما به، وتارة يكـون متعلق الحكـم، فـإن كان محكوما به، اشترط وجوده، وإن كان متعلق الحكم، فلا، وبسطه هنالك، وبيان مدركه، فلا أطول بإعادته، فقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيـت﴾ [آل عمـران: ٩٧] و﴿إنـه لا يحب المسرفين﴾ [الأعراف: ٣١] يتناول الناس، وجملة المسرفين أبـد الآبديـن؛ ويكـون حينئـذ بخـلاف القسم الآخر، وبه يظهر الجواب عـن قولـه فـى الـرد علـى استدلال الجماعـة؛ بـأن لفـظ النـاس والجماعة والأسود والأحمر لا يتناول إلا الموجودين؛ لأنا نقول: قوله - عليـه السـلام -: «بعثـت للأسود والأحمر»: ههنا متعلق الحكم يعـم الموصوفـين بهـذه الصفـات إلى قيـام السـاعة، ويكـون حقيقة؛ لأنه متعلق الحكم، ولا محكوم به. فإذا قلنا: «هذا أحمر، وهذا أسود» المعنـى ههنـا محكـوم به، وكذلك الجواب عن البقية، فتأمل ذلك وراجعه من «مسـألة الاشـتقاق» يتضـح لـك أكـثره، ويندفع بهذه القاعدة أسئلة كثيرة فى أصول الفقه، وفـى التفسـير ومواضـع كثـيرة، ويعـرف بهـا التخصيص من المجاز فى هذه المواطن؛ حتى إنه ينبغى أن يجعل هذا من جملة الفروق المذكورة بين المجاز والحقيقة فى باب المجاز؛ فقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] يتناول كل مشـرك=

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةَ عَشْرَةَ:

قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: «نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ» - لا يُفِيدُ الْعُمُومَ؛ لأَنَّ الحُجَّةَ فِي المَحْكِيِّ لا فِي الحِكَايَةِ، وَالَّذِي رَآهُ الصَّحَابِيُّ - حَتَّى رَوَى النَّهْيَ عَنْهُ - يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ خَاصًّا بِصُورَةٍ وَاحِدَةٍ، وَأَنْ يَكُونَ عَامًّا وَمَعَ الاحْتِمَالِ: لاَ يَجُوزُ القَطْعُ بِالعُمُومِ.

وَأَيْضًا: قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: «قَضَى رَسُولُ اللهِ ﷺ بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ» - لا يُفِيدُ الْعُمُومَ.

وَكَذَا القَوْلُ فِيمَا إِذَا قَالَ الصَّحَابِي: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ» لاحْتِمَالِ كَوْنِهِ حِكَايَةً عَنْ قَضَاءٍ لِجَارٍ مَعْرُوفٍ؛ وَتَكُونُ «الأَلِفُ واللاَّمُ» - لِلتَّعْرِيفِ؛ وَقَوْلُهُ: «قَضَيْتُ» - حِكَايَةً عَنْ فِعْلٍ مُعَيَّنٍ مَاضٍ.

فَأَمَّا قَوْلُهُ ﷺ: «قَضَيْتُ بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ»، وَقَوْلُ الرَّاوِي: أَنَّهُ ﷺ «قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ» - فَالاحْتِمَالُ فِيهِمَا قَائِمٌ؛ وَلَكِنَّ جَانِبَ الْعُمُومِ - أَرْجَحُ.

المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةَ عَشْرَةَ: قَوْلُ الرَّاوِي «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلاتَيْنِ فِي السَّفَرِ» لا يَقْتَضِي العُمُومَ؛ لأَنَّ لَفْظَ «كَانَ» - لا يُفِيدُ إِلا تَقَدُّمَ الفِعْلِ، فَأَمَّا التَّكْرَارَ - فَلا.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يُفِيدُ التَّكْرَارَ فِي العُرْفِ؛ لأَنَّهُ لا يُقَالُ: «كَانَ فُلانٌ يَتَهَجَّدُ بِاللَّيْلِ»؛ إِذَا تَهَجَّدَ مَرَّةً وَاحِدَةً فِي عُمرِهِ.

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةَ عَشْرَةَ: إِذَا قَالَ الرَّاوِي: «صَلَّى رَسُولُ اللهِ ﷺ بَعْدَ الشَّفَقِ»:

فَقَالَ قَائِلٌ الشَّفَقُ شَفَقَانِ: الحُمْرَةُ، وَالبَيَاضُ؛ وَأَنَا أَحْمِلُهُ عَلَى وُقُوعِهِ بَعْدَهُمَا جَمِيعًا.

وَهَذَا خَطَأٌ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ المُشْتَرَكَ - لاَ يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى مَفْهُومَيْهِ مَعًا؛ كَمَا تَقَدَّمَ.

أَمَّا المُتَوَاطِئُ - فَمِثَالُهُ قَوْلُ الرَّاوِي: «صَلَّى رَسُولُ اللهِ فِي الكَعْبَةِ»، فَلا يُمْكِنُ أَنْ

=إلى قيام الساعة؛ بخلاف: هؤلاء مشركون، وقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني﴾ [النور: ٢] يتناول جميع الزناة، وقولنا: «واصحب العلماء والزهاد» يتناولهم إلى قيام الساعة؛ لأن هذا كله متعلق الحكم؛ لأن الله تعالى حكم بالقتل، وجعلهم متعلق الحكم، ولم يحكم بأن أحدا مشرك في هذه الآية، ولم يحكم أيضا بأن أحدًا زنى ولا سرق، بل جعلهم متعلق حكم إيجاب الجلد والقطع، وكذلك جميع موارد الاستعمال فيها، الفرق بين كون المعنى محكوما به، أو متعلق الحكم.

ينظر: النفائس (١٩٠٧/٤ - ١٩٠٩).

يُسْتَدَلَّ بِهِ - عَلَى جَوَازِ أَدَاءِ الفَرْضِ فِى البَيْتِ؛ لأَنَّهُ إِنَّمَا يَعُمُّ لَفْظ «الصَّلَاةِ»، لا فِعْلَهَا.

فَذَاكَ الوَاقِعُ إِنْ كَانَ فَرْضًا - لَمْ يَكُنْ نَفْلاً، وَبِالعَكْسِ؛ فَلا يَدُلُّ عَلَى العُمُومِ.

المَسْأَلَةُ الخَامِسَةَ عَشْرَةَ: قَالَ الغَزَّالِى (رَحِمَهُ اللهُ): «الْمَفْهُومُ لا عُمُومَ لَهُ؛ لأَنَّ العُمُومَ لَفْظٌ تَتَشَابَهُ دَلَالَتُهُ بِالإِضَافَةِ إِلَى مُسَمَّيَاتِهِ، وَدَلَالَةُ المَفْهُومِ - لَيْسَتْ لَفْظِيَّةً؛ فَلا يَكُونُ لَهَا عُمُومٌ.

وَالجَوَابُ: إِنْ كُنْتَ لا تُسَمِّيهِ عُمُومًا؛ لأَنَّكَ لا تُطْلِقُ لَفْظَ «العَامِّ» إِلا عَلَى الأَلْفَاظِ - فَالنِّزَاعُ لَفْظِىٌّ.

وَإِنْ كُنْتَ تَعْنِى: أَنَّهُ لا يُعْرَفُ مِنْهُ انْتِفَاءُ الحُكْمِ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ - فَبَاطِلٌ؛ لأَنَّ البَحْثَ عَنْ أَنَّ المَفْهُومَ، هَلْ لَهُ عُمُومٌ، أَمْ لا؟ - فَرْعٌ عَلَى أَنَّ المَفْهُومَ حُجَّةٌ، وَمَتَى ثَبَتَ كَوْنُهُ حُجَّةً - لَزِمَ القَطْعُ بِانْتِفَاءِ الحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ؛ لأَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الحُكْمُ فِى غَيْرِ المَذْكُورِ لَمْ يَكُنْ لِتَخْصِيصِهِ بِالذِّكْرِ فَائِدَةٌ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن اختيار المصنف: عدم عمومه؛ وهو اختيار الأكثرين.

قال ابن الحاجب[(١)]: قول الصحابى[(٢)]: «نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ»[(٣)]، «وَقَضَى بِالشُّفْعَةِ

---

(١) ينظر شرح العضد (٢/١١٩).

(٢) ينظر شرح الكوكب ٣/٢٣٠، اللمع ص (١٦)، البرهان (١/٣٤٨)، شرح العضد ٢/١١٩، جمع الجوامع ٢/٣٥، نهاية السول ٢/٣٦٦، التمهيد (٣٣٥) المسودة (١٠٢)، روضة الناظر (١٢٣)، المختصر لابن اللحام (١١٢)، التحرير (٨٨)، تيسير التحرير ١/٢٤٩، فواتح الرحموت ١/٢٩٣، إرشاد الفحول (١٢٥)، الوصول إلى الأصول ١/٣٢٧، المدخل (٢٤)، الإحكام للآمدى ٢/٢٣٥.

(٣) أخرجه مسلم (٣/١١٥٣) كتاب البيوع: باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذى فيه غرر حديث (٤/١٥١٣) وأبو داود (٣/٢٥٤) كتاب البيوع: باب فى بيع الغرر حديث (٣٣٧٦) والترمذى (٣/٥٣٢) كتاب البيوع: باب ما جاء فى كراهية بيع الغرر حديث (١٢٣) والنسائى (٧/٢٦٢) كتاب البيوع باب بيع الحصاة، وابن ماجه (٢/٧٣٩) كتاب التجارات: باب النهى عن بيع الحصاة حديث (٢١٩٤) وأحمد (٢/٣٧٦، ٤٣٦، ٤٣٩) والدارقطنى (٢/٢٥١) كتاب البيوع: باب النهى عن بيع الغرر، (٢/٢٥٤) كتاب البيوع: باب فى بيع الحصاة، وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٥٩٠) والدارقطنى (٣/١٥ - ١٦) كتاب البيوع رقم (٤٧) والبيهقى (٥/٢٦٦) كتاب البيوع: باب من قال: لا يجوز بيع العين الغائبة، والبغوى فى «شرح السنة»=

لِلْجَارِ»(١) يعم [الغرر](٢) والجار؛ خلافًا للأكثرين؛ لأنه عدل عارف باللغة والمعنى؛

=(٢٩٧/٤ - بتحقيقنا) كلهم من طريق عبيد الله عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر وقال الترمذى: حديث حسن صحيح. وقال البغوى: هذا حديث صحيح. وللحديث شواهد من حديث ابن عمر وابن عباس وأنس بن مالك وسعيد بن المسيب مرسلا وسهل بن سعد الساعدى: حديث ابن عمر: أخرجه ابن حبان (١١١٥ - موارد) والبيهقى (٣٣٨/٥) كتاب البيوع، كلاهما من طريق المعتمر عن أبيه عن نافع عن ابن عمر قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر.

قال الحافظ فى «التلخيص» (٦/٣) وإسناده حسن صحيح. وأخرجه أبو نعيم فى «الحلية» (٩٤/٧) من طريق معاوية عن سفيان عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر به. وقال أبو نعيم: تفرد به معاوية عن سفيان. وأخرجه الخطيب فى «تاريخ بغداد» (٣٦٥/٦ - ٣٦٦) من طريق إسحاق بن حاتم العلاف ثنا يحيى بن سليم عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر به. حديث ابن عباس: أخرجه ابن ماجه (٧٣٩/٢) كتاب التجارات: باب النهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر حديث (٢١٩٥) وأحمد (٣٢/١) والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٣/٧) كلهم من طريق أيوب بن عتبة عن يحيى بن أبى كثير عن عطاء عن ابن عباس قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر. ومن طريق أيوب أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (١٥٤/١١) رقم (١١٣٤١). وقال البوصيرى فى «الزوائد» (١٧١/٢): هذا إسناد ضعيف لضعف أيوب بن عتبة قاضى اليمامة. وللحديث طريق آخر عن ابن عباس. أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (٢٥٤/١١) رقم (١١٦٥٥) من طريق النضر أبى عمر عن عكرمة عن ابن عباس أن النبى ﷺ نهى عن بيع الغرر. قال الهيثمى فى «المجمع» (٨٣/٤): رواه الطبرانى فى الكبير وفيه النضر أبو عمر وهو متروك. حديث أنس بن مالك. أخرجه أبو يعلى (١٥٤/٥ - ١٥٥) رقم ٢٧٦٧ من طريق إسماعيل بن مسلم المكى عن الحسن عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: لا تلامسوا ولا تناجشوا ولا تبايعوا الغرر ولا يبيعن حاضر لباد......». وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٨١/٤) وقال: رواه أبو يعلى وفيه إسماعيل ابن مسلم المكى وهو ضعيف وذكره الحافظ فى «المطالب العالية» (٣٩٩/١) رقم (١٣٣٧) وعزاه لأبى يعلى. حديث سهل بن سعد: أخرجه الطبرانى فى «الأوسط» كما فى «مجمع الزوائد» (٨٣/٤) وقال الهيثمى: ورجاله رجال الصحيح خلا إسماعيل بن أبى الحكم الثقفى وثقه أبو حاتم ولم يتكلم فيه أحد. مرسل سعيد بن المسيب: أخرجه مالك (٦٦٤/٢) كتاب البيوع: باب بيع الغرر حديث (٧٥) والبيهقى (٣٣٨/٥) كتاب البيوع، والبغوى فى «شرح السنة» (٢٩٧/٤ - بتحقيقنا) من طريق أبى حازم بن دينار عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الغرر. قال البيهقى: هذا مرسل. وقال البغوى: هكذا رواه مالك مرسلا وقد صح موصولا.

(١) أخرجه البخارى (٤٣٧/٤) كتاب الشفعة، باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع الحديث (٢٢٥٨) وكذلك الشافعى (١٦٥/٢) كتاب الشفعة، الحديث (٥٧٤) وأحمد (١٠/٦، ٣٩٠) وأبو داود (٧٨٦/٣) كتاب البيوع والإجارت، باب فى الشفعة، الحديث (٣٥١٦) والنسائى (٣٢٠/٧) كتاب البيوع، باب ذكر الشفعة وأحكامها، وابن ماجه (٨٣٣/٢) كتاب الشفعة،=

....

=باب الشفعة بالجوار، الحديث (٢٤٩٥) والطحاوى فى شرح معانى الآثار (١٢٣/٤)، ١٢٤ كتاب الشفعة: باب الشفعة بالجوار، والدارقطنى (٢٢٢/٤، ٢٢٣) كتاب الأقضية، الحديث (٧٠)، (٧٢) والبيهقى (١٠٥/٦، ١٠٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، وأبو نعيم فى تاريخ أصبهان (٧٩/١) من طريق إبراهيم بن ميسرة عن عمر بن الشريد قال: «وقفت على سعد ابن أبى وقاص فجاء المسور بن مخرمة فوضع يده على إحدى منكبى، إذ جاء أبو رافع مولى النبى ﷺ فقال: يا سعد ابتع منى بيتى فى دارك، فقال سعد: والله ما أبتاعهما، فقال المسور: والله لتبتاعنهما، فقال سعد: والله لا أزيدك على أربعة آلاف منجمة أو مقطعة، قال أبو رافع: لقد أعطيت بها خمسمائة دينار، ولولا أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: الجار أحق بسقبه ما أعطيتكها بأربعة آلاف وأنا أعطى بها خمسمائة دينار، فأعطاها إياه» وخالفه عمرو بن شعيب فقال عن عمرو بن الشريد عن أبيه الشريد بن سويد عن النبى ﷺ أخرجه ابن أبى شيبة فى المصنف (١٦٨/٧) كتاب البيوع والأقضية، باب من كان يقضى بالشفعة للجار الحديث (٢٧٧١) والنسائى (٢٣٠/٧) كتاب البيوع، باب الشفعة وأحكامها، وابن ماجه (٨٣٤/٢) كتاب الشفعة باب الشفعة بالجوار، الحديث (٢٤٩٦) والطحاوى فى شرح معانى الآثار (١٢٤/٤) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار كلهم من طريق حسين المعلم به، وأخرجه ابن الجارود فى المنتقى (٢١٧) باب فى الشفعة، الحديث (٦٤٥) والبيهقى فى السنن (١٠٥/٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، وأحمد (٣٨٩/٤) وعبد الرزاق (٧٧/٨) والدارقطنى (٢٢٤/٤) من طريق عبد الله بن عبد الرحمن الطائفى عن عمرو بن الشريد عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال «الجار أحق بسقبه» قال أبو نعيم: قلت لعمرو: ما سقبه؟. قال الشفعة. وقد أشار الترمذى فى سننه (٦٥١/٣) كتاب الأحكام، باب ما جاء فى الشفعة الحديث (١٣٦٨) إلى طريق عبد الله بن عبد الرحمن هذه وقال: (إنه حديث حسن) ثم ذكر طريق إبراهيم بن ميسرة السابقة عن عمرو بن الشريد عن أبى رافع، وقال: سمعت محمدًا- يعنى البخارى - يقول: كلا الحديثين عندى صحيح، وفى الباب عن جابر وابن عباس وسمرة بن جندب وأنس وعلى وابن مسعود وعمرو بن حريث وعبد الله بن عمر بن الخطاب ويزيد بن الأسود، حديث جابر: رواه أبو داود الطيالسى (٢٣٤) الحديث (١٦٧٧) وأحمد (٣٥٣/٣) وأبو داود (٧٨٧/٣، ٧٨٨) كتاب البيوع والإجارات باب الشفعة، الحديث (٣٥١٨) والترمذى (٦٥١/٣) كتاب الأحكام، باب الشفعة للغائب الحديث (١٣٦٩) وابن ماجه (٨٣٣/٢) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، الحديث (٢٤٩٤) والطحاوى فى شرح معانى الآثار (١٢٠/٤) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، والبيهقى (١٠٦/٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار كلهم من رواية عبد الله بن أبى سليمان عن عطاء عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «الجار أحق بشفعته، ينتظر به وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا» وقال الترمذى: (هذا حديث حسن غريب، ولا نعلم أحدا روى هذا الحديث غير عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن جابر، وقد تكلم شعبة فى عبد الملك بن أبى سليمان من أجل هذا الحديث. وعبد الملك هو ثقة مأمون عند أهل الحديث=

فالظاهر: أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره أو قطعه؛ وبهذا يعترض على دليل المصنف.

قال صاحب «التنقيح»: يجب أن يقال: لو كان خاصًّا لما، كان مسمى بيع الغرر منهيًّا عنه؛ فلا يصدق في قوله: «نهى عن بيع الغرر»؛ فإن النهي عن الخاص ليس نهيًّا عن المطلق؛ فالنهي عن شرب الخمر ليس نهيًا عن الشرب، فإنما يقال: نهى عن بيع الغرر مهما كان عدلاً؛ إذا عرف أنه متعلّق نهيه ﷺ؛ فيفيد العموم؛ ضرورة وجود المتعلق في كل فرد؛ وكذا إذا قال: «قضى بالشفعة للجار» - حمل على المطلق، ولم يحمل على جار مخصوص.

=لا نعلم أحدا تكلم فيه غير شعبة من أجل هذا الحديث، وقد روى وكيع عن شعبة عن عبد الملك هذا الحديث وروى ابن المبارك عن سفيان الثوري قال: عبد الملك بن أبي سليمان ميزان، يعني في العلم). وحديث ابن عباس: أخرجه ابن ماجه (٨٣٣/٢) كتاب الشفعة، باب من باع رباعًا فليؤذن شريكه الحديث (٢٤٩٣) من طريق يزيد بن هارون أنبأنا شريك بن سماك عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «من كانت له أرض فأراد بيعها فليعرضها على جاره». وقال الحافظ البوصيري في «الزوائد» (٢٨١/٢): هذا إسناد صحيح رجاله ثقات. انتهى. حديث سمرة: أخرجه أحمد (٨/٥، ١٢) وأبو داود (٧٨٧/٣) كتاب البيوع والإجارات، باب الشفعة الحديث (٣٥١٧) والترمذي (٦٤١/٣ كتاب الأحكام، باب ما جاء في الشفعة الحديث (١٣٦٨) وابن الجارود (٢١٧) باب ما جاء في الشفعة الحديث (٦٤٤) والطحاوي في شرح معاني الآثار (١٢٣/٤) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، والبيهقي (١٠٦/٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، من طرق قتادة عن الحسن عن سمرة قال رسول الله ﷺ: «جار الدار أحق بالدار» وقال بعضهم «جار الدار أحق بدار الجار أو الأرض» وقال الترمذي (حسن صحيح)، وحديث أنس: أخرجه النسائي في الكبرى كما في التحفة (٣١٨/١) والطحاوي في معاني الآثار (١٢٢/٤) وابن حبان (١١٥٣ - موارد) والخطيب في التاريخ (٣٤٢/١١) من حديث عيسى ابن يونس عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس به مرفوعا «جار الدار أحق بالدار» وصححه ابن حبان. وحديث علي وابن مسعود: أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١٦٣/٧، ١٦٤) كتاب البيوع والأقضية، باب من كان يقضي بالشفعة للجار، الحديث (٢٧٥٨) في كتاب أقضيته ﷺ قال: حدثنا جرير عن منصور عن الحكم عن علي وعبد الله قالا: «قضى رسول الله ﷺ بالجوار». وحديث ابن عمر: رواه الطبراني في الأوسط كما في المجمع (١٦١/٤) ولفظه: «الجار أحق بسقبه ما كان»، وقال الهيثمي: وفي إسناده عبيد بن كثير العامري وهو متروك، وحديث يزيد بن الأسود أخرجه الطبراني في الكبير كما في المجمع (١٦٢/٤) بلفظ: «الجار أحق بسقبه».

(٢) سقط في «ب».

أما إذا قال: «قضى بالشفعة[1]، أو قضيت بالشفعة» - فهو إثبات[2] أصل الشريعة؛ فيطلب السبب، والمحل لا يعم. وهذا قريب من كلام ابن الحاجب. واعترض بعضهم عليه: بأن النهى عن الخاصِّ ليس نهيًا عن المطلق، وأما إثبات الشفعة للجار[3] المخصوص

(١) الشفعة لغة: قال صاحب «المطالع»: الشفعة: مأخوذة من الزيادة؛ لأنه يضم ما شفع فيه إلى نصيبه، هذا قول ثعلب؛ كأنه كان وترًا فصار شفعا، والشافع: هو الجاعل الوتر شفعا، والشفيع: فعيل بمعنى فاعل. فهى لغة: الضم؛ يقال: شفعت الشيء؛ ضممته إلى غيره.. ومناسبة هذا للمعنى الشرعى أن الشريك يضم نصيب شريكه إلى نصيبه. وقيل: من الشفع ضد الوتر؛ لأن الشفيع يضم حصة شريكه إلى حصته، فيصيران شفعا، وقد كانت حصته وترا. وقيل: من الشفاعة؛ لأن الرجل فى الجاهلية كان إذا أراد بيع داره أتاه شريكه، فشفع إليه فيما باع، فشفعه وجعله أولى به من غيره، وهذا قول محمد بن قتيبة فى «غريب الحديث».
وفى «المصباح»: «شفعت الشيء شفعا من باب نفع: ضممته إلى الفرد، وشفعت الركعة جعلتها ثنتين، ومن هنا اشتقت الشفعة، وهى مثال غرفة؛ لأن صاحبها يشفع ماله بها، وهى اسم للملك المشفوع، مثل اللقمة اسم للشيء الملقوم، وتستعمل بمعنى «التملك» لذلك الملك، ومنه قولهم: «من ثبت له شفعة، فأخر الطلب بغير عذر، بطلت شفعته، ففى هذا المثال جمع بين المعنيين؛ فإن الأولى للمال، والثانية للتملك. انظر: الصحاح ١٢٣٨/٣، المغرب ٢٥٣، المصباح المنير ٤٨٥/١. واصطلاحا: عرفها الحنفية بأنها: ضم ملك البائع إلى ملك الشفيع، وتثبت للشفيع بالثمن الذى بيع به، رضى المتبايعان أو شرطا. عرفها الشافعية بأنها: حق تملك قهرى يثبت للشريك القديم على الشريك الحادث فيما ملك بعوض. عرفها المالكية بأنها: استحقاق شريك أخذ مبيع شريكه بثمنه. عرفها الحنابلة بأنها: استحقاق انتزاع الإنسان حصة شريكه من مشتريها بمثل ثمنها. انظر: الاختيار ٥٦/٢، حاشية ابن عابدين ١٣٧/٥، فتح القدير: ٣٦٨/٩، المبسوط ٩٠/١٤، حاشية البجيرمى ١٤٥/٣، مغنى المحتاج ٢٩٦/٢، منح الجليل ٥٨٢/٣، الإنصاف ٢٥٠/٦، الكافى ٤١٦/٢.

(٢) فى «ب»: لبيان.

(٣) أجمع أهل العلم على إثبات الشفعة للشريك، الذى لم يقاسم فيما بيع من أرض، أو دار، أو حائط، ولم يخالف فى ذلك إلا الأصم، وابن علية، فإنهما أبطلاها؛ ردا للإجماع، وتمسكًا بظاهر قوله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم، إلا بطيب نفس منه»؛ وذهابًا منهما إلى أن فى إثبات الشفعة إضرارا بأرباب الأملاك؛ لأن المشترى إذا علم أنه يؤخذ منه إذا ابتاعه لم يبتعه، ويتقاعد الشريك عن الشراء، فيستضر المالك. وهذا منهما ليس بشيء؛ لأن ما روى فى الشفعة - وإن كان آحادا - فالعمل به مستفيض، يصير الخبر كالمتواتر، ثم الإجماع عليه منعقد، والعلم بشرعيته واقع، وليس فى قول النبى ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم.. إلخ» - ما يمنع من الشفعة؛ لأن المشترى يعاوض عليها، فيصل إلى حقه، فلا استحلال، ولا شيء. فأما قولهما: «إن فى إثباتها إضرارا بأرباب الأملاك» فيجاب عنه بأنا نشاهد الشركاء يبيعون، ولا يعدمون من يشترى منهم غير شركائهم، ولم يمنعهم من الشراء استحقاق الشفعة، وبأنه يمكنه إذا لحقته بذلك مشقة أن=

.. ..

=يقاسم، فيسقط استحقاق الشفعة. هذا ولما كانت الشفعة ثابتة على خلاف الأصل؛ إذ هي انتزاع ملك المشترى بغير رضاه، وإجبار له على المعاوضة، لكن الشرع أثبتها لمصلحة راجحة، فلا تثبت إلا إذا كان الملك مشاعا غير مقوم. فأما الجار فلا شفعة له، وبه قال كثير من الصحابة والتابعين؛ كعمر، وعثمان، وعمر بن عبد العزيز؛ وسعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، والزهرى، ويحيى الأنصارى، ومن الفقهاء مالك، والأوزاعى، وأبو ثور. وقال أبو حنيفة وصاحباه: يقدم الشريك، فإن لم يكن، وكان الطريق مشتركا، كدرب لا ينفذ ثبتت الشفعة لجميع أهل الدرب الأقرب فالأقرب، فإن لم يأخذوا ثبتت للملاصق من درب آخر خاصة، واحتجوا على ذلك. «أولا» بما روى أبو رافع، قال رسول الله ﷺ: «الجار أحق بصقبه» رواه البخارى، وأبو داود. «ثانيا» بما روى الحسن عن سمرة؛ أن النبى ﷺ قال: «جار الدار أحق بالدار»، رواه الترمذى، وقال: حديث حسن صحيح. «ثالثا» بما روى عبد الملك بن أبى سليمان، عن عطاء، عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «الجار أحق بشفعة جاره، ينتظر بها وإن كان غائبا، إذا كان طريقهما واحدا». «رابعا» بما روى عمرو بن الشريد، عن سويد، عن أبيه؛ أنه قال للنبى ﷺ «إن أرضا بيعت ليس فيها قسم ولا شرك»، فقال النبى: «أنت أحق بشفعة جارك يا شريد. قالوا: ولأنه اتصال ملك يدوم ويتأبد، فثبتت الشفعة فيه كالشريك، ولأن الشفعة إنما وجبت للشريك؛ خوفا من سوء عشرة الداخل عليه، وهذا المعنى قد يوجد فى الجار، فيقتضى أن تجب له كما وجبت للشريك. «ودليلنا» ما تقدم من الأحاديث، فحديث جابر أفاد حصر الشفعة فيما يقسم، فما قسم لا شفعة فيه، ثم صرح بعد ذلك بنفى الشفعة فيما لم يقسم عن الجار بقوله: «فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق - فلا شفعة»، فالحديث قد دل على نفى الشفعة عن الجار بطريقين: بطريق مفهوم المخالفة كما فى صدره، وبطريق المنطوق كما فى عجزه. وأيضا اللام فى الحديث للجنس، والمعرف بها يفيد الحصر، فاقتضى حصر الشفعة فيما لم يقسم؛ كقول النبى: «الأئمة من قريش» فإنه قصر الأئمة على كونهم من قريش. وتقدم ما يتعلق بالحديث الثانى. والحديث الثالث قد صرح بـ«إنما»، وهى تفيد إثبات ما اتصل، ونفى ما انفصل عنها؛ كقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات». ومن طريق القياس، هو أن تمييز المبيع يمنع من وجوب الشفعة فيه، كالذى بينهما طريق نافذة، ولأن الشفعة إنما ثبتت لرفع الضرر لا لجلبه، وفى إيجابها للجار ضرر داخل على صاحب الملك، من حيث إنه يتقاعد بالملك حتى يبذل له البخس من الثمن؛ لعلمه بأن غيره لا يقدم على الشراء، مع علمه بشفعته، وهذا المعنى غير موجود فى المشترك؛ لأن الشريك قادر على رفع هذا الضرر بمقاسمة شريكه، وما كان موضوعا لرفع الضرر لم يجز أن يدخل فيه الضرر، ولأن الشفعة ثبتت فى موضع الوفاق على خلاف الأصل لمعنى معدوم فى محل النزاع، فلا تثبت فيه، وبيان انتفاء المعنى هو أن الشريك ربما دخل عليه شريك يتأذى به، فتدعوه الحاجة إلى مقاسمته، أو يطلب الداخل المقاسمة، فيدخل الضرر على الشريك بنقص قيمة ملكه، وما يحتاجه من إحداث المرافق، وهذا لا يوجد فى المقسوم. والرد على أدلة أبى حنيفة: أما حديث أبى رافع فليس بصريح فى الشفعة. قال البغوى: «ليس فى هذا الحديث ذكر الشفعة،=

فهو إثبات الشفعة لمطلق الجار، وهو القدر المشترك بين أفراده؛ ضرورة أنه يلزم من إباحة الخاصِّ إباحة القدر المشترك، ولا يلزم من المنع من الخاص المنع من القدر المشترك.

=فيحتمل أنه أراد به الشفعة، ويحتمل أنه أراد أنه أحق بالإحسان والصلة والعيادة، وما إلى ذلك من أنواع البر والمعونة، وخبرنا صريح فيقدم، وبقية الأحاديث فى إسنادها مقال، فحديث سمرة يرويه عنه الحسن، وقد اختلفوا فى لقاء الحسن سمرة، فقال بعضهم: «لم يلقه»، وقال بعضهم: «لقيه ولم يرو عنه إلا حديث العقيقة» قاله أصحاب الحديث. فهذه الأحاديث مع ما فيها من المقال والاضطراب، لا تنتهض لمعارضة الأحاديث القاضية بنفى شفعة الجار. قال ابن المنذر: «الثابت عن رسول الله ﷺ حديث جابر الذى رويناه، وما عداه من الأحاديث فيها مقال»، ثم لو سلم استدلالهم بهذه الأحاديث، فهى محمولة على الجار الأخص، وهو الشريك؛ لأن اسم الجوار يختص بالقريب، والشريك أقرب من اللصيق، فكان أحق باسم الجوار. وقد أطلقت العرب على الزوجة جارة لقربها، قال الشاعر [من الطويل]:

أجارتنا بينى فإنك طالقة ....

كما حكى المصنف. قال الأعشى: «وتسمى الضرتان جارتين؛ لاشتراكهما فى الزوج». قال حمل ابن مالك: «كنت بين جارتين لى، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح، فقتلتها وجنينها». وقول بعض الحنفية: إنه يلزم الشافعية القائلون بحمل اللفظ على حقيقته، ومجازه أن يقولوا بشفعة الجار؛ لأن الجار حقيقة فى المجاور، مجاز فى الشريك. «يجاب عنه» بأن محل ذلك عند التجرد عن القرينة، وقد قامت القرينة على هذا المجاز، فاعتبر الجمع بين حديثى جابر وأبى رافع، فحديث جابر صريح فى اختصاص الشفعة بالشريك، وحديث أبى رافع متروك الظاهر اتفاقا، وإلا اقتضى أن يكون الجار أحق من كل أحد، حتى من الشريك، والذين قالوا بشفعة الجار قالوا بتقديم الشريك. وأما قياسهم على المشترك فقياس مع الفارق؛ لانعدام المعنى الذى من أجله ثبتت للشريك، وهو رفع ضرر مؤنة القسمة فى الجار. وعن قولهم: إنها وجبت فى الخلطة خوفا من سوء العشرة، وقد يوجد ذلك بالنسبة للجار، فهو أن سوء العشرة مما يجب منع السلطان فأمكن رفعه، وهى إنما وجبت لرفع ضرر لا يمكن رفعه إلا بها، وليس ذلك إلا مؤنة القسمة؛ لأنها حق لا يمكن دفعه عند طلبها إلا بالشفعة، ثم لو فرضنا أن الجار لا يطلق فى اللغة إلا على من كان ملاصقا غير مشارك، فينبغى تقييد الجوار باتحاد الطريق كما أفاده رواية جابر، وفيها: «إذا كان طريقهما واحدة»، ومقتضى هذا عدم ثبوت الشفعة بمجرد الجوار، وبذلك قال بعض الشافعية، ويؤيده أن شرعية الشفعة إنما هى لدفع الضرر، وهو إنما يحصل فى الغالب مع المخالطة فى الشىء المملوك، أو فى طريقه، إذ لا ضرر على جار لم يخالط فى أصل أو طريق إلا نادرا، واعتبار هذا النادر يستلزم ثبوت الشفعة للجار مع عدم الملاصقة؛ لأن حصول الضرر له قد يقع فى بعض الحالات، كحجب الشمس، والاطلاع على العورات، ونحوهما من الروائح الكريهة التى يتأذى بها، ورفع الأصوات، وسماع بعض المنكرات، ولا قائل بثبوت الشفعة لمن كان كذلك، والضرر النادر غير معتبر؛ لأن الشارع إنما علق الأحكام بالأمور الغالبة. ينظر: نص كلام شيخنا أبو العينين محمد فى الشفعة.

وهذا الاعتراض إنما يصح أن لو كان ظاهرُ كلام صاحب «التنقيح» ما فهمه المعترض؛ وليس كذلك؛ بل ظاهر كلامه يدل على التشريك في الحكم، وهو أن الاعتماد على عدالة الراوى يقتضى أنه إذا كان لفظه مطلقا يحمل على أنه [٢٢٢/ب] سمع من رسول الله ﷺ ما يدل على الإطلاق، سواء كان المروى نهيًا أو خبرًا، وليس مراده التشريك فى العلة؛ حتى لا يتجه عليه الفرق بين النهى عن الخاصّ؛ فإنه ليس بنهى عن القدر المشترك؛ بخلاف إثبات الحكم الخاص؛ فإنه يقتضى إثبات الحكم فى القدر المشترك. وأما الفرق بين النهى المطلق ومطلق النهى، والإنسان المطلق ومطلق الإنسان - فقد نقل: أن ما دخله الألف واللام للعموم دون الثانى، ومنعه بعضهم؛ بناء على أن الثانى مفرد مضاف؛ فيعم.

واعلم: أن الإنسان المطلق إنما يعم إذا لم يكن الألف واللام للدلالة على الماهية فى هذا الموضع، ومفهوم كل واحد من اللفظين يشارك الآخر فى التجرّد عن سائر القيود، والعوارض المشخِّصة.

تنبيه: اعلم: أن لفظة «قضى» مطلق، ولفظة «الشفعة» لا يتصوَّر العموم فيها ههنا، ولفظة «الجار» محل النظر، والعموم أظهر. وباقى المسائل إلى القسم الثانى ظاهر؛ غير أن قوله: «إن قولنا: «المفهوم لا عموم له، أو أن عمومه فرع قولنا: إنه حجة؛ فإذا ثبت كونه حجة، لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه، أما عن جنسه: فظاهر، وأما عن غير جنسه. [ففى بقية الخلاف السابق][1]؛ وإن ادَّعَى العموم المطلق، وإن ادعى المقيد فمسلم.

* * *

---

(١) سقط فى «ب».

القِسْمُ الثَّانِى

فِى الخُصُوص

قال المصنف - رحمه الله -: وَفِيه مَسَائِلُ:

المَسْأَلَةُ الأُولَى: حَدُّ التَّخْصِيصِ

عَلَى مَذْهَبِنَا: إِخْرَاجُ بَعْضِ مَا تَنَاوَلَهُ الخِطَابُ عَنْهُ.

وَعِنْدَ الوَاقِفِيَّةِ: إِخْرَاجُ بَعْضِ مَا صَحَّ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الخِطَابُ؛ سَوَاءٌ كَانَ الَّذِى صَحَّ وَاقِعًا أَمْ لَمْ يَكُنْ وَاقِعًا.

وَأَمَّا قَوْلُنَا: «العَامُّ المَخْصُوصُ» - فَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ اسْتُعْمِلَ فِى بَعْضِ مَا وُضِعَ لَهُ.

وَعِنْدَ الوَاقِفِيَّةِ: أَنَّ المُتَكَلِّمَ أَرَادَ بِهِ بَعْضَ مَا يَصْلُحُ لَهُ ذَلِكَ اللَّفْظُ دُونَ البَعْضِ.

وَأَمَّا الَّذِى بِهِ يَصِيرُ العَامُّ خَاصًّا: فَهُوَ قَصْدُ المُتَكَلِّمِ؛ إِذَا قَصَدَ بِإِطْلاَقِهِ تَعْرِيفَ بَعْضِ مَا تَنَاوَلَهُ اللَّفْظُ، أَوْ بَعْضِ مَا يَصْلُحُ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ؛ عَلَى اخْتِلاَفِ المَذْهَبَيْنِ - فَقَدْ خَصَّهُ.

وَأَمَّا المُخَصِّصُ لِلْعُمُومِ: فَيُقَالُ عَلَى سَبِيلِ الحَقِيقَةِ عَلَى شَىْءٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ: إِرَادَةُ صَاحِبِ الكَلاَمِ؛ لأَنَّهَا هِىَ المُؤَثِّرَةُ فِى إِيقَاعِ ذَلِكَ الكَلاَمِ؛ لإِفَادَةِ البَعْضِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا جَازَ أَنْ يَرِدَ الخِطَابُ خَاصًّا، وَجَازَ أَنْ يَرِدَ عَامًّا - لَمْ يَتَرَجَّحْ أَحَدُهُمَا عَلَى الآخَرِ إِلاَّ بِالإِرَادَةِ.

وَيُقَالُ: بِالمَجَازِ؛ عَلَى شَيْئَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَنْ أَقَامَ الدَّلاَلَةَ عَلَى كَوْنِ العَامِّ مَخْصُوصًا فِى ذَاتِهِ.

وَثَانِيهِمَا: مَنِ اعْتَقَدَ ذَلِكَ أَوْ وَصَفَهُ بِهِ، كَانَ ذَلِكَ الاعْتِقَادُ حَقًّا أَوْ بَاطِلاً.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الناس ذكروا فى حد التخصيص[1] عبارات،

---

(١) عَرَّفَ الإِمَام أبو الحسين الخَاصَّ بأنه: إِخْرَاجُ ما يَتَنَاوَلُهُ الخِطَابُ عنه. وذَهَبَ سَيفُ الدين الآمِدِىُّ إِلى أن المُرَادَ باللَّفظِ المَوْضُوعِ للعموم حَقِيقة، إنما هـو الخُصُوصُ، وذلك على مذهب أرْبابِ=

فلننقلها؛ جريًا على العادة، ثم نشرح كلام المصنف، فنقول: قال إمام الحرمين[1]: التخصيص: إفراد الشيء بالذكر؛ في اصطلاح الأصوليين، وقال: واللفظ هو الذى ينبئ عن أمر يجوز إدارجه مع غيره تحت لفظ آخر.

قال الشيخ أبو إسحاق في شرح «اللمع»: التخصيص: تمييز بعض الجملة عن الجُملة بحكم أو معنى؛ يقال: خُصَّ رسول الله ﷺ بكذا، وخُصَّ الغنى بإيجاب الزكاة - معناه: ميز عن غيره بكذا.

وأما تخصيص العموم، فحده: إخراج بعض ما دخل في اللفظ العام، بدليل.

قال صاحب «التلخيص»: حد الخصوص: أنه ما تناول شيئًا مخصوصًا. وفيه نظر؛ بل هو فاسد.

وقال صاحب «المعتمد»: التخصيص يستعمل على موجب اللغة، وعلى موجب العرف:

أما في اللغة: فيفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب، فعلاً كان المخرج، أو فاعلاً، أو زمانًا؛ وعلى هذا: يكون النسخ داخلا تحت التخصيص. وأما التخصيص في العرف:

=العُمُوم. أما على مذهب أرباب الاشتراك، فهو المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص. ويرى أَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ أنَّ الخاصَّ: هو قَصْرُ العَامِّ على بَعْضِ مسمياته مطلقا. وذهب الحَنَفِيَّةُ إلى أنه قصر العَامِّ على بَعْضِ مُسَمَيَاتِهِ بِكَلام مستقلّ مَوْصُول. ينظر: البحر المحيط للزركشي ٣/٢٤، الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ٢/٢٥٨، سلاسل الذهب للزركشي ٢١٩، التمهيد للأسنوى ٣٦٨، نهاية السول ٢/٣٧٤، زوائد الأصول له ٢٤٨، منهاج العقول للبدخشي ٢/١٠٤، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٦٦، المستصفى للغزالي ٢/٣٢، حاشية البناني ٢/٢، الإبهاج لابن السبكي ٢/١١٩، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٣١، المعتمد لأبي الحسين ١/١٨٩، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ٢٦١، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٣/٣٧٩، التحرير لابن الهمام ١٠١، ميزان الأصول للسمرقندي ١/٤٣٥، كشف الأسرار للنسفي ١/٢٦، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٢٩، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١/٣٤، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ١٦، الوجيز للكراماستي ١٠، الموافقات للشاطبي ٣/٢٦٠، تقريب الوصول لابن جزى ٧٦، إرشاد الفحول للشوكاني ١٤١، نشر البنود للشنقيطي ١/٢٢٦، فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري ٢/٣٠٠، شرح الكوكب المنير للفتوحي ٣٨٧، وينظر: كشف الأسرار ١/٣٠، الحدود للباجي (٤٤)، المغني (٩٣)، المدخل (٢٤٧).

(١) ينظر: البرهان: (١/٤٠٠).

فلا يفارق النسخ على موجب مذهبنا إلا فى المقاربة والتراخى. انتهى كلامه.

لا يقال: «غير المستثنى لا يتناوله الخطاب»: لأنا نمنع، بل التناول - نظرًا إلى الوضع ثابت فى كل العمومات، إلا أن المخصص عارضه، فالتناول وضعا ثابت لولا المخصص.

قال صاحب «الإحكام»(١): التخصيص: تعريف أن لفظ العموم للخصوص. وفيه نظر؛ فإن لقائل أن يقول: هذا بيان لازم التخصيص؛ فإنه يلزم من التخصيص التعريف المذكور؛ لا أنه هو عينه، ولأنه يفضى إلى الدور.

ويجاب عن الثانى: أن المراد التخصيص فى الاصطلاح.

وقال ابن الحاجب(٢): هو قصر العامِّ على بعض مسمياته. وفيه نظر؛ لأن لفظ «القصر» ليس بواضح الدلالة على المقصود؛ هذا لأنه يحتمل القصر فى التناول والدلالة، أو الحمل، أو الاستعمال.

قال بعضهم: الخصوص مشتق من التخصيص. وهذا فاسد؛ لأن الثلاثى أصل لما زاد عليه من الرباعى وغيره.

وقال أيضا: يندرج فى هذا الاستثناء: إخراج بعض العامِّ بعد العمل به، وهو نسخ لا تخصيص، وإخراج بعض ما تناوله الخطاب بمفهومه؛ كقوله ﷺ: «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»(٣)؛ فإن مفهومه: أن ما ليس بماء لا يجب عنه غسل، وقد أخرج بعض هذا المفهوم قوله ﷺ: «إِذَا الْتَقَى الخِتَانَانِ، فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»(٤)؛ بل ينبغى أن يقال: [هو إخراج(٥)] بعض ما

---

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٥٩).

(٢) ينظر: شرح العضد ١٢٩/٢.

(٣) تقدم.

(٤) أخرجه أحمد (٦/٤٧)، ومسلم (١/٢٧١ - ٢٧٢): كتاب الحيض: باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، الحديث (٣٤٩/٨٨)، والترمذى (١/١٨٢): كتاب الطهارة: باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل، الحديث (١٠٨) و (١٠٩) وقال: حديث عائشة حسن صحيح، والطحاوى: كتاب الطهارة: باب الذى يجامع ولا ينزل، وأبو عوانة (١/٢٨٩)، والبيهقى (١/١٦٤). أما حديث أبى هريرة:فأخرجه البخارى (١/٣٩٥): كتاب الغسل: باب إذا التقى الختانان الحديث (٢٩١)، ومسلم (١/٢٧١) كتاب الحيض: باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، الحديث (٣٤٨/٨٧)، وأبو داود (١/١٠٥): كتاب الطهارة: باب فى الإكسال رقم (٢١٦)، وابن ماجه (١/٢٠٠): كتاب الطهارة: باب ما جاء فى وجوب الغسل إذا التقى الختانان رقم (٦٠٨)، والدارمى (١/١٩٤): كتاب الطهارة: باب فى=

تناوله اللفظ بمنطوقه بلفظ لم يوضع [٢٢٣/ب] له أنه للإخراج. وهذا فاسد؛ وذلك لأن التخصيص جنس للنسخ والاستثناء عند المصنف، وصاحب «المعتمد»[(١)]؛ فلا يجب إخراجهما عن تعريف جنسهما، بل الواجب صدق حد الجنس على أنواعه؛ على ما بيِّن في المنطق؛ فلا يرد الاستثناء والنسخ على تعريف المصنف أصلاً.

وأما المفهوم: فإن كان له عموم، والمنطوق يخصصه - فيندرج تعريفه بـ«تفسير الخطاب» بما هو أعم من اللفظ.

تنبيه: اعلم: أنه لابد من تقديم أبحاث تذكر في أن الخطاب العامَّ له دلالة على ثبوت الحكم في كل فرد من أفراد ما تناوله بعمومه؛ نظرا إلى الوضع، وهذه الدلالة لا تبطل بالتخصيص جزمًا، وتقتضي هذه الدلالة أن يكون كل فرد مرادا من الخطاب العام بالنظر إليه، مع قطع النظر عن المعارض، وتقتضي الإرادة المذكورة ثبوت الحكم في كل فرد من تلك الأفراد؛ فإذن: مقتضى الصيغة العامة الدلالة المذكورة، ومقتضى [الدلالة] [(٢)] الإرادة، ومقتضى الإرادة شمول الحكم لجميع الأفراد؛ فتخصيص بعض الأفراد بالحكم - دون الذى لا يخرج اللفظ عن دلالته عليه جزما؛ فإن الصيغة العامة دالة على كل الأفراد مع التخصيص، بل يخرج ذلك البعض عن الدخول في مقتضى الدليل؛ ويلزم من ذلك: إخراجه عن المقتضى الثابت جزما؛ فإذن: ليس ههنا إلا إخراج صورة التخصيص عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم؛ فهي داخلة في جملة مقتضيات اللفظ ظاهرًا، مخرَجة عنه بالتخصيص.

وإذا تبين هذا، فنقول: قول المصنف: «إخراجُ بعض ما تناوله الخطاب عنه»: إن كان المراد بالإخراج هو الإخراج عن الدلالة أو التناول - فلا سبيل إليه، وإن كان المراد به الإخراج عن ذات الخطاب - فلا معنى له، فلم يبق إلا إخراج بعض أفراد ما تناوله الخطاب عن ترتب مقتضاه عليه؛ فيلزم إخراجه عن جملة صور المراد باللفظ العام ظاهرًا، وألا يكون الحكم ثابتا في الفرد المخصوص. فليفهم الإخراج على هذا الوجه. وقد توجه الإشكال على ظاهر لفظ المصنف.

=مس الختان الختان، والدارقطني (١١٣/١): كتاب الطهارة: باب في وجوب الغسل بالتقاء الختانين، والبيهقي (١٦٤/١)، والطيالسي (٥٩/١)، وأحمد (٢٤٧/٢، ٤٧٠) بلفظ: «إذا جلس بين شعبها ثم جهدها فقد وجب الغسل».

(٥) في «ب»: هل خروج.

(١) ينظر: المعتمد (٢٣٤/١).

(٢) سقط في «ب».

البحث الثانى: اعلم: أنه لابد فى العام المخصوص من أمرين:

أحدهما: قصد المتكلم بإطلاقه الخطاب العام تعريف الحكم فى بعض ما تناوله الخطاب.

وثانيهما: أنه لا يريد بالنص العام تعريف الحكم فى الصورة المخصوصة؛ لأنه لو أراده لما كانت مخصوصة.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فاعلم: أن للناس قولين فى التخصيص:

أحدهما: أنه أراد تعريف بعض ما تناوله الخطاب.

وثانيهما: الدليل الدال على الإرادة. نقلهما صاحب «الملخص»؛ وهو القاضى عبد الوهاب المالكى.

البحث الثالث: اعلم: أنه قد سبق نقل مذاهب الناس فى العموم، وعليها يتفرع حد التخصيص وفرَّع المصنف على قول بعض الواقفية [الحد][1] اللائق به، فقال: هو إخراج بعض ما صح أن يتناوله الخطاب، وهو قول من قال: الصيغة - التى هى عامة عند القائلين بالعموم - هى صالحة للحمل عليه.

وأما الباقون: فقد اعترفوا بوضع الصيغة المذكورة للعموم والخصوص؛ ولهذا قال المصنف: «قال بعض الواقفية».

واعلم: أنه اتضح متن الكتاب بهذه الأبحاث، والله أعلم.

قال صاحب «الحاصل»[2]: التخصيص كالجنس، والنسخ والاستثناء نوعاه؛ لأن التخصيص: هو إزالة الحكم: فإن كانت الإزالة عن كل الأفراد، فهو نسخ، أو لا عن الكل، فهو استثناء. وهذا فيه نظر.

قال صاحب «التنقيح»: التخصيص: إخراج بعض ما تناوله اللفظ وضعًا عن الإرادة باللفظ، ويصح أن يقال: هو إطلاق العام بإزاء بعض ما يتناوله.

واعترض عليه: بأن البعض المخرج لم تتناوله الإرادة؛ حتى يصدق عليه: أنه خرج عنها.

وقوله: «إطلاق العام بإزاء بعض ما يتناوله - لا يفيد شيئا من التخصيص؛ لأنه لو

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر: الحاصل (١/٥٢٧).

أطلقه على الكل، صدق عليه أنه أطلقه على البعض؛ لأن الكل لا ينافى البعض، بل يستلزمه.

وجوابه: أن الإخراج معناه ما ذكرنا؛ فلا يرد ما ذكره المعترض.

وعن الثاني: أن المراد: مع قصر اللفظ عليه، وإن فهم هذا من لفظه، فقد اندفع الإشكال؛ وإلا زيد فيه.

واعلم: أن من المشهور عموم قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥]، وهو مخصوص بالذمى والمعاهد. فإذا عرفت ذلك: فقال بعضهم: «ليس مخصوصا؛ لأنه عامٌّ فى الأشخاص، مطلق فى الأحوال والأزمنة والأمكنة؛ فلا يقتضى وجوب قتل كل مشرك فى أى حال كان، بحيث يعم الأحوال، بل يقتضى ذلك فى حال ما، وما من مشرك إلا ويجب قتله فى حال ما، وهى حالة المحاربة»:

وجوابه: أن عموم الأحوال غير مأخوذ من نفس وجوب قتل كل مشرك؛ بل من أمر آخر، وهو أن الآية تقتضى وجوب قتل كل مشرك على أى حال من أحوال شركه؛ لا أنَّ هذا الكلام يفهم منه؛ لأن تعليل وجوب القتل [بعلة الشرك](١) - على ما سيأتى بيانه فى «كتاب القياس» - وقد سبق التلويح إليه فى مواضع من هذا الكتاب؛ فيصير تقدير الكلام: اقتلوا المشركين ما داموا مشركين؛ فيلزم عمومه بعموم أحوال شركه وأزمنته، ويظهر مما ذكرناه التخصيص. ثم نقول: «هو مخصوص بالذمى»:

قوله: «الذمى يقتل فى المحاربة»:

قلنا: خرج عن كونه ذميًّا فى تلك الحالة.

* * *

المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:
فِي الفَرْقِ بَيْنَ التَّخصِيصِ وَالنَّسْخِ

قال المصنف - رحمه الله -: النَّسْخُ: لاَ مَعْنَى لَهُ إلاَّ تَخْصِيصُ الحُكْمِ بِزَمَانٍ مُعَيَّنٍ، بِطَرِيقٍ خَاصٍّ؛ فَيَكُونُ الفَرْقُ بَيْنَ التَّخْصِيصِ وَالنَّسْخِ فَرْقَ مَا بَيْنَ العَامِّ وَالخَاصِّ، لَكِنَّ النَّاسَ اعْتَبَرُوا فِي التَّخْصِيصِ أُمُورًا لَفْظِيَّةً أَخْرَجُوهُ - لأَجْلِهَا عَنْ جِنْسِ النَّسْخِ، وَتِلْكَ الأُمُورُ خَمْسَةٌ:

---

(١) فى «ب»: يفيد الفرق.

أَحَدُهَا: أَنَّ التَّخْصِيصَ: لا يَصِحُّ إلاَّ فِيمَا يَتَنَاوَلَهُ اللَّفْظُ، وَالنَّسْخ: قَدْ يَصِحُّ فِيمَا عُلِمَ بالدَّلِيلِ؛ أَنَّهُ مُرَادٌ، وَإِنْ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ اللَّفْظُ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ نَسْخَ شَرِيعَةٍ بِشَرِيعَةٍ أُخْرَى يَصِحُّ، وَتَخْصِيصُ شَرِيعَةٍ بِشَرِيعَةٍ أُخْرَى لاَ يَصِحُّ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ النَّسْخَ رَفْعُ الحُكْمِ بَعْدَ ثُبُوتِهِ، وَالتَّخْصِيصُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ النَّاسِخَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَرَاخِيًا، وَالمُخَصِّصُ لا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَرَاخِيًا، سَوَاءٌ وَجَبَتِ المُقَارَنَةُ، أَوْ لَمْ تَجِبْ؛ عَلَى اخْتِلافِ القَوْلَيْنِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ التَّخْصِيصَ قَدْ يَقَعُ بِخَبَرِ الوَاحِدِ وَالقِيَاسِ، وَالنَّسْخُ لا يَقَعُ بِهِمَا.

وَأَمَّا الفَرْقُ بَيْنَ التَّخْصِيصِ وَالاسْتِثْنَاءِ - فَهُوَ فَرْقُ مَا بَيْنَ العَامِّ وَالخَاصِّ عِنْدِي، وَمِنْهُمْ مَنْ تَكَلَّفَ بَيْنَهُمَا فُرُوقًا:

أَحَدُهَا: أَنَّ الاسْتِثْنَاءَ مَعَ المُسْتَثْنَى مِنْهُ كَاللَّفْظَةِ الوَاحِدَةِ الدَّالَّةِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ؛ فَالسَّبْعَةُ مَثَلاً لَهَا اسْمَانِ سَبْعَةٌ وَ«عَشَرَةٌ إلاَّ ثَلاثَةً»، وَالتَّخْصِيصُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ التَّخْصِيصَ يَثْبُتُ بِقَرَائِنِ الأَحْوَالِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ: «رَأَيْتُ النَّاسَ» - دَلَّتِ القَرِينَةُ عَلَى أَنَّهُ مَا رَأَى كُلَّهُمْ، وَالاسْتِثْنَاءُ لاَ يَحْصُلُ بِالقَرِينَةِ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ التَّخْصِيصَ يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ لَفْظًا، وَالاسْتِثْنَاءُ لاَ يَجُوزُ فِيهِ ذَلِكَ.

وَهَذِهِ الوُجُوهُ مُتَكَلَّفَةٌ.

وَالحَقُّ: أَنَّ التَّخْصِيصَ جِنْسٌ تَحْتَهُ أَنْوَاعٌ؛ كَالنَّسْخِ، وَالاسْتِثْنَاءِ، وَغَيْرِهِمَا.

الشرح: اعلم - أن اختيار المصنف: أن التخصيص جنس تحته نوعان:

أحدهما: النسخ.

وثانيهما: الاستثناء.

ووجه ذلك: أن التخصيص: هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب، والنسخ متفق عليه: أنه إخراج بعض ما يتناوله الخطاب، والاستثناء كذلك؛ إلا أن المخرج في التخصيص بعض الأشخاص، وفي النسخ بعض الأزمنة، وفي الاستثناء: يشترط أن يكون المخرج بصيغة «إلا» وبما يؤدي معناها [٢٢٦ / أ]. وفيه نظر؛ وبيانه من وجهين:

أحدهما: أن الجنس بحده ورسمه واسمه يجب صدقه على كل فرد فرد من أنواعه جزمًا؛ وذلك ظاهر؛ وقد بينا ذلك في مقدمة هذا الكتاب، فلو كان التخصيص جنسًا للنسخ، لصدق على كل فرد من أفراد أنواعه، واللازم منتف؛ لأن الحكم إذا ثبت بالعقل أو بالضرورة، وبالجملة بطريق غير الخطاب الذى هو اللفظ، ثم نسخ ذلك - لا يصدق عليه حد التخصيص الذى اعتبر فيه تناول الخطاب.

وثانيهما: يلزم ألا يكون النسخ قبل التمكُّن من الفعل؛ كنسخ وجوب ذبح إسماعيل نسخًا؛ وذلك لأنه لم يوجد فيه التخصيص ببعض.

ولا جواب عن الأول إلا بتفسير حد التخصيص الذى ذكره المصنف، وهو أن نقول: التخصيص هو إخراج ما تناوله طريق شرعى.

وأما الثانى: فباعتبار قيد آخر، وهو تناول الخطاب الأزمنة. وفيه نظر، وا لله أعلم.

قال المصنف - رحمه ا لله -: لَكِنَّ النَّاسَ اعْتَبَرُوا فِى التَّخْصِيصِ أُمُورًا كَالجِنْسِ... إِلَى آخره.

الشرح: اعلم - وفقك ا لله تعالى - أن هذه فروق بين النسخ والتخصيص فى الجملة، وليست لفظية؛ كما قاله المصنف.

وأما قوله: «أخرجوه بها عن الجنس» معناه: أنهم قصدوا بها الإخراج وإن لم يخرج؛ على ما نبين، إن شاء ا لله تعالى.

أما الوجه الأول: فهو أن التخصيص لابد فيه من تناول الخطاب العام لموضع التخصيص؛ على ما ظهر من حده، والخطاب العام دليل لفظى، والنسخ يتحقق فيما علم ثبوته، وإن لم يكن الدليل لفظيا؛ كما إذا ثبت بالفعل أو بالضرورة أو بالقرائن.

الوجه الثانى: هو أنه يجوز نسخ بعض أحكام شريعة بشريعة أخرى، دون أصول العقائد والفروع الكلية؛ كحفظ العقول والأموال والأديان والأنفس والأطراف؛ فإن العقائد مع [٢٢٦/ب] هذه القواعد [الكلية[١]] الفرعية - لا تنسخ.

ولا يجوز تخصيص شريعة بشريعة أخرى؛ وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

أو نقول: يجوز نسخ أصل شريعة بشريعة أخرى؛ ولا كذلك التخصيص.

الوجه الثالث: أن النسخ: هو رفع لمثل الحكم الذى كان ثابتا قبل النسخ،

---

(١) فى «ب»: الظنية.

والتخصيص ليس برفع، بل هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب، وينبغي أن يفهم هكذا؛ فإن رفع الثابت محال؛ وهذا لا يمشي على قول من قال: «إن النسخ رفع لا بيان».

وأما الوجه الرابع، وهو: أن الناسخ يجب أن يكون متراخيًا عن المنسوخ؛ وإلا لم يكن ناسخًا؛ كقوله: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولا كذلك المخصص؛ فإنه لا يجب تراخيه، وهل يجب مقارنته أم لا؟ فيه قولان:

أحدهما للأشاعرة، وثانيهما للمعتزلة. وهذا فرق بين الناسخ والمخصِّص، وليس ذلك فرقا بين النسخ والتخصيص.

وأما الوجه الخامس: هو أن التخصيص قد يقع بخبر الواحد والقياس، والنسخ لا يصح بخبر الواحد والقياس، إذا كان الحكم المنسوخ ثابتا بالدليل المتواتر.

تنبيه: إن حاصل هذه الفروق يعود إلى أحكام أو لوازم ثابتة لأحدهما دون الآخر، ولا يلزم من ذلك: ألا يكون التخصيص جنسا للنسخ؛ وذلك لأن الجنس حقيقة، ونوعه حقيقة أخرى يصدق عليها الجنس؛ فجاز اختلافهما في الأحكام واللوازم، ولا يخرج الجنس بذلك عن أن يكون جنسا يعم ما كان لازما يخصه الجنس من النوع، ويجب ثبوته في النوع؛ فافهم ذلك.

وأما الفروق: فلنذكرها؛ ليتضح بناء هذه المسألة عليها، فنقول: اختلف العلماء في مدلول المفردات في الاستثناء المتصل، والأكثرون على أن المراد بـ«عشرة» ونحوها في: «عشرة إلا ثلاثة» - سبعة، و«إلا ثلاثة» قرينة لذلك؛ كالتخصيص [بعشرة][(١)].

وقال [٢٢٧/أ] القاضي: «عشرة إلا ثلاثة» بإزاء «سبعة»؛ كاسمين وضعا لمسمى واحد: أحدهما مركب، والآخر مفرد.

وقيل: المراد بـ«عشرة»: عشرة باعتبار الأفراد، ثم أخرجت ثلاثة، والإسناد بعد الإخراج، فلم يسند إلا إلى سبعة. نقل ذلك ابن الحاجب.

وإذا عرفت ذلك: ظهر لك هذا الفرق المذكور على القاعدة المختلف فيها.

قال المصنف - رحمه الله - وَالْحَقُّ أَنَّ التَّخْصِيصَ جِنْسٌ تَحْتَهُ أَنْوَاعٌ كَالنَّسْخِ وَالاِسْتِثْناء وَغَيْرِهِمَا.

الشرح: اعلم: أن المراد بـ «غيرهما» ماعدا النسخ والاستثناء من أنواع التخصيصات بالأمور المنفصلة؛ على ما سيأتي بيانه مُفَصَّلاً.

---

(١) في «ب»: بغيره.

لا يقال: «المراد بـ «غيرهما»: تخصيص العمومات؛ فيصير المنقسم إلى أقسام - قسيمًا لها؛ وهو محال»:

لأنا نقول: فساد هذا السؤال من الشرح، وبناء هذا السؤال على قوله: «المراد بـ«غيرهما»: تخصيص العمومات»؛ وهذا لم يدل عليه لفظ المصنف، وحاصله: سوء فهمه لكلام المصنف، وتفريع الإشكال عليه، ولا يخفى فساد أمثاله، والله أعلم.

قال صاحب «التنقيح»: النسخ إلى الحكم المعين دون التخصيص، ويجوز تخصيص المتواتر بالآحاد دون النسخ، ويجوز التخصيص بالإجماع، ولا يتصوَّر النسخ به، ويتطرق إلى الخبر دون النسخ.

* * *

المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ

فِيمَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ، وَمَا لاَ يَجُوزُ

قال المصنف - رحمه الله -: الَّذِى يَتَنَاوَلُ الوَاحِدَ - لاَ يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ؛ لأَنَّ التَّخْصِيصَ عِبَارَةٌ عَنْ إِخْرَاجِ البَعْضِ عَنَ الكُلِّ، وَالوَاحِدُ لا يُعْقَلُ ذَلِكَ فِيهِ. وَأَمَا الَّذِى يَتَنَاوَلُ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ - فَعُمُومُهُ:

إِمَّا مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ، وَيَصِحُّ تَطَرُّقُ التَّخْصِيصِ إِلَيْهِ.

وَإِمَّا مِنْ جِهَةِ المَعْنَى، وَهُوَ أُمُورٌ ثَلاثَةٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ العِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ، هَلْ يَجُوزُ تَخْصِيصُهَا؟ وَسَيَأْتِى الكَلامُ فِيهِ فِى بَابِ القِيَاسِ؛ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

وَثَانِيهَا: مَفْهُومُ المُوَافَقَةِ؛ كَدَلالَةِ حُرْمَةِ التَّأفيفِ، عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ.

وَالتَّخْصِيصُ فِيهِ جَائِزٌ؛ إِذَا لَمْ يَعُدْ بِالنَّقْضِ عَلَى المَلْفُوظِ؛ مِثْلُ تَقْيِيدِ الأُمِّ إِذَا فَجَرَتْ، وَضَرْبِ الوَالِدِ إِذَا ارْتَدَّ. وَلا يَجُوزُ؛ إِذَا عَادَ بِالنَّقْضِ عَلَيْهِ.

وَثَالِثُهَا: مَفْهُومُ المُخَالَفَةِ: فَإِنَّهُ يُفِيدُ فِى المَسْكُوتِ عَنْهُ انْتِفَاءَ مِثْلِ حُكْمِ المَذْكُورِ، وَيَجُوزُ أَنْ تَقُومَ الدَّلالَةُ عَلَى ثُبُوتِ مِثْلِ حُكْمِ المَذْكُورِ، لِبَعْضِ المَسْكُوتِ عَنْهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المقصود - فى هذه المسألة -: بيان ما يجوز تخصيصه، وما لا يجوز تخصيصه؛ فنقول: الخطاب الذى يتناول الواحد بالشخص لا

يمكن تخصيصه بمعنى إخراج بعض الجزئيات عنه؛ لأن الواحد بالشخص جزئي، ولا جزئيات للجزئي؛ فاستحال تخصيصه.

وأما إذا لم يكن كذلك، بل يتناول أكثر من واحد، فعمومه: إما من جهة اللفظ، أو من جهة المعنى: أما إذا كان من جهة [٢٢٧/ب] اللفظ: فيتطرق إليه التخصيص أمرا كان أو خبرا؛ على ما سيأتي الدليل عليه.

وأما إذا كان من جهة المعنى - فهو أقسام ثلاثة:

الأول: العلة الشرعية، وهل يجوز تخصيصها أم لا؟ فيه مذاهب أربعة:

الأول: الجواز مطلقا.

الثاني: المنع مطلقا.

وثالثها: الجواز إن كان لمعارض؛ وإلا فلا.

ورابعها: يجوز تخصيص العلة المستنبطة، دون المنصوصة.

الثاني: مفهوم الموافقة؛ كدلالة حرمة التأفف على حرمة الضرب، وتخصيصه جائز لمعارض راجح؛ كَرِدَّةِ الأب، وأما بدون المعارض: لا يجوز؛ لأنه يعود بالنقض على المنطوق من غير معارض.

الثالث: مفهوم المخالفة؛ كسائمة الغنم؛ فإن مفهومه نفي الإيجاب عن معلوفة الغنم، وعن غير هذا الجنس فيه خلاف، ويجوز تخصيصه: بأن يثبت حكم بعض المسكوت عنه مثل حكم المنطوق، ونظيره: «إِنَّمَا المَاءُ مِنَ المَاءِ»؛ فإن مفهومه أنه لا يجب استعمال الماء إلا من إنزال الماء، ويخصص هذا العموم، بحديث التقاء الختانين[1]، وعموم المناسبة بدليل معنوي، لا أن اللفظ وضع للعموم. لا يقال: «قوله: «إذا تناول الواحد لا يمكن تخصيصه؛ لأن إخراج البعض من الكل يتناول الواحد بالشخص، وهو يقبل التخصيص بالآخر، وذلك؛ كقوله: «رأيت زيدًا» ولم ير إلا وجهه، وكذلك يتناول الجوهر الفرد، وهو واحد في ذاته، ولكن له جهات ست، وإضافات كثيرة؛ فإنه نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وقد أطلقه المصنف؛ ولابد من التفصيل»: لأنا نقول: قوله: «إخراج البعض من الكل» قد علم مما سبق من المسائل والأبحاث: أن المراد بالبعض بعض الجهات، وبالكل جملتها؛ فما ذكره وهم محض. وأما الجوهر: فلا بعض له، وأما الجهات والإضافات فليست كثرتها أو تعددها [٢٢٨ / أ] مستفادا من لفظ الجوهر،

---

(١) تقدم.

ولم نقل: إن الواحد بالشخص يجب أن يتحد [جنسه][١] وجهاته، فما ذكره غير وارد أصلا.

* * *

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:
يَجُوزُ إِطْلَاقُ اللَّفْظِ العَامِّ لإِرَادَةِ الخَاصِّ

قال المصنف - رحمه الله -: أَمْرًا كَانَ أَوْ خَبَرًا؛ خِلَافًا لِقَوْمٍ:

لَنَا: الدَّلِيلُ عَلَى جَوَازِهِ وُقُوعُهُ فِي القُرْآنِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [التَّوْبَةِ: ٥]، ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ [الزُّمَرُ: ٦٢]، وَيُقَالُ فِي الْعُرْفِ: «جَاءَنِي كُلُّ النَّاسِ»، وَالمُرَادُ أَكْثَرُهُمْ.

احْتَجُّوا: بِأَنَّهُ إِذَا أُرِيدَ بِالْخَبَرِ العَامِّ بَعْضُهُ - أَوْهَمَ الكَذِبَ، وَلَوْ كَانَ جَوَازُ حَمْلِهِ عَلَى التَّخْصِيصِ - مَانِعًا مِنْ كَوْنِهِ كَذِبًا لَمَا وُجِدَ فِي الدُّنْيَا كَذِبٌ.

وَجَوَازُ التَّخْصِيصِ فِي الأَمْرِ يُوهِمُ البَدَاءَ.

وَالجَوَابُ: إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ اللَّفْظَ - فِي الأَصْلِ - مُحْتَمِلٌ لِلتَّخْصِيصِ فَقِيَامُ الدَّلَالَةِ عَلَى وُقُوعِهِ - لا يُوجِبُ الكَذِبَ وَلا البَدَاءَ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: الكلام فيما يرجع إلى حكم المسألة من أقاويل علماء الأصول، فنقول: قال الشيخ أبو إسحاق فى شرح «اللمع»: «يجوز تخصيص العموم فى الأمر والنهى والخبر، ومن الناس من قال: لا يجوز تخصيص الخبر». ولم ينقل الخلاف فى الأمر والنهى؛ بل جعله محل الإجماع.

وقال أبو الحسين البصرى فى «معتمده»[٢]: على أن قومًا منعوا ذلك فى الخبر دون الأمر، ويعنى به التخصيص.

قال صاحب «الإحكام»[٣]: اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه: أمرا كان، أو خبرا، أو غيرهما؛ خلافا لشذوذ [لايؤبه لهم][٤] منعوا تخصيص الخبر.

---

(١) فى «أ»: نسبه.

(٢) ينظر: المعتمد (١/٢٣٧).

(٣) ينظر: الإحكام: (٢/٢٥٩).

(٤) فى «أ»: لا عبرة لهم.

وأما تخصيص الأمر: فلا نعرف فيه خلافا، وكلام ابن الحاجب يدل على الخلاف في الخبر دون الأمر، ونقل أبو الخطاب الخلاف فى الخبر دون الأمر، واختيار الإمام أحمد جواز تخصيص الخبر. هذا ما نقله القوم.

وأما كلام المصنف: فإنه يشعر بالخلاف فى الخبر والأمر جميعا؛ لأنه ذكر شبهه الخصم في الخبر والأمر، وأطلق الكلام في صدر المسألة في الأمر والخبر. وشبهة الخصم ضعيفة، وجوابها ظاهر؛ فلا حاجة إلى شرحه.

* * *

المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ

فِي الغَايَةِ الَّتِي لاَ يُمْكِنُ أَنْ يَنْتَهِي تَخْصِيصُ العُمُومِ إِلَى أَقَلَّ مِنْهَا

قال المصنف - رحمه الله -: اتَّفَقُوا فِي أَلفَاظِ الاسْتِفْهَامِ وَالمُجَازَاةِ: عَلَى جَوَازِ انْتِهَائِهَا فِي التَّخْصِيصِ إِلَى الوَاحِدِ.

وَاخْتَلَفُوا فِي الجَمْعِ المُعَرَّفِ بِالأَلِفِ وَاللاَّمِ؛ فَزَعَمَ القَفَّالُ: أَنَّهُ لا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِمَا هُوَ أَقَلُّ مِنَ الثَّلاثَةِ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَوَّزَ انْتِهَاءَهُ إِلَى الوَاحِدِ.

وَمَنَعَ أَبُو الحُسَيْنِ مِنْ ذَلِكَ فِي جَمِيعِ أَلْفَاظِ العُمُومِ؛ وَأَوْجَبَ أَنْ يُرَادَ بِهَا كَثْرَةٌ، وَإِنْ لَمْ يُعْلَمْ قَدْرُهَا، إِلاَّ أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِي حَقِّ الوَاحِدِ؛ عَلَى سَبِيلِ التَّعْظِيمِ وَالإِبَانَةِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ الوَاحِدِ يَجْرِى مَجْرَى الكَثِيرِ؛ وَهُوَ الأَصَحُّ.

أَمَّا أَنَّهُ لابُدَّ مِنْ بَقَاءِ الْكَثْرَةِ: فَلأَنَّ الرَّجُلَ لَوْ قَالَ: «أَكَلْتُ مَا فِي الدَّارِ مِنَ الرُّمَّانِ»؛ وَكَانَ فِيهَا أَلْفٌ، وَكَانَ قَدْ أَكَلَ رُمَّانَةً وَاحِدَةً، أَوْ ثَلاثَةً - عَابَهُ أَهْلُ اللُّغَةِ، وَلَوْ قَالَ: «كُلُّ مَنْ دَخَلَ دَارِى - أَكْرَمْتُهُ» ثُمَّ قَالَ: «أَرَدتُّ بِهِ زَيْدًا وَحْدَهُ» - عَابَهُ أَهْلُ اللُّغَةِ.

احْتَجَّ مَنْ جَوَّزَ ذَلِكَ: بِأَنَّ اسْتِعْمَالَ الْعَامِّ فِي غَيْرِ الاِسْتِغْرَاقِ - اسْتِعْمَالٌ لَهُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ فَلَيْسَ جَوَازُ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْبَعْضِ أَوْلَى مِنْهُ فِي الْبَعْضِ الآخَرِ؛ فَوَجَبَ جَوَازُ اسْتِعْمَالِهِ فِي جَمِيعِ الأَقْسَامِ؛ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى الْوَاحِدِ.

وَالْجَوَابُ: لا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَيْسَ بَعْضُ المَرَاتِبِ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ، وَتَقْرِيرُهُ مَا ذَكَرْنَاهُ.

وَأَمَّا أَنَّهُ يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهُ فِي حَقِّ الْوَاحِدِ؛ عَلَى سَبِيلِ التَّعْظِيمِ: فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾** [الْحِجْرُ: ٩]، وَقَوْلِهِ: **﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾** [الْمُرْسَلاتُ: ٢٣].

الشرح: اعلم: أن اختيار إمام الحرمين: أن ما انتهى في التخصيص إلى ثلاثة، فهو مقبول مطلقا، إذا كان من جنس ما يخص، فإن تعدى التخصيص هذه المرتبة، طلب في المخصص زيادة قوة؛ على ما بيناه في المرتبة الثانية، فكلما كان أقرب إلى الكثرة، فالحاجة إلى قوة المخصص أقل، وكلما كان أبعد عن الكثرة، فالحاجة إلى قوة المخصص أكثر، فالمرتبة الأولى الثلاثة، والثانية الاثنان، والثالثة الواحد. والكل جائز مع اعتبار قوة المخصص بحسب المراتب. ومثال التخصيص إلى الواحد: قول الرجل لزوجته: «أتتبرجين للرجال؟» إذا رآها تتبرج لرجل واحد.

وأما الغزالي: فقد بنى هذه المسألة على أقل الجمع، وأنه اثنان أو ثلاثة.

قال الشيخ أبو إسحاق في شرحه «اللمع» [1]: يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى تحت اللفظ واحدٌ.

وقال أبو بكر القفال: تخصيص أسماء الجموع إلى أن يبقى تحت اللفظ ثلاثة، ولا يجوز تخصيصها إلى ما دون ذلك.

وقال أبو الحسين البصري في «معتمده»[2]: حكى عن أبي بكر القفال: أنه أجاز تخصيص لفظة «مَنْ» إلى أن يبقى تحتها واحد فقط، ولم يجز ذلك في ألفاظ الجمع العامة، وجعل نهاية التخصيص إلى أن يبقى ثلاثة؛ كقولك: «الناس» و«الرجال».

وأجاز غيره: تخصيص جميع ألفاظ العموم على اختلافها إلى أن يبقى تحتها واحد، والأولى: المنع من ذلك في جميع ألفاظ العموم، وإيجاب أن يراد بها كثرة، وإن لم يعلم قدرها، إلا أن تستعمل في الواحد على سبيل التعظيم والإبانة؛ فإن ذلك الواحد يجري مجرى الكثير.

وقال صاحب «الإفادة» في «الإفادة»: ذهب الجمهور إلى أنه يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد، ولم يفصلوا بين العموم.

وذهب أبو بكر القفال من أصحاب الشافعي - رضي الله عنه -: إلى أنه لا يجوز أن يخص إلى ما دون الثلاثة، وهي أقل الجمع، وأوجب ذلك في صيغ الجمع بالألف واللام وأسماء الأجناس، فمنع أن يدخل التخصيص على قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ**﴾ [المائدة: ٣٨]، وعلى قوله تعالى: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [التوبة: ٥] حتى

---

(١) ينظر: التبصرة ص (١٢٥).

(٢) ينظر: المعتمد (١/٢٣٦).

يبقى فى الخطاب الاثنان والواحد، وأجازه فى صيغة «مَنْ» و«مَا»، وفَصَلَ بين الصيغتين: بأن ألفاظ الجموع موضوعة للجمع، ففى التخصيص إلى أن يبقى واحد إخراج لها عن موضوعها، ولا كذلك فى «من» و«ما» فى المجازاة والاستفهام؛ لأنها متناولة كل واحد، أى الواحد والاثنين؛ فإن «مَنْ» تستعمل فى الواحد حقيقة.

وقال صاحب «التلخيص» فى «تلخيصه»:اختلف الناس فى الغاية التى يجوز تخصيص العموم إليها، ولا يجوز تجاوزها: فذهب قوم: إلى أنه يجوز أن يخص إلى أن يرجع إلى ثلاثة، ولا يجوز فيما دون ذلك؛ وهو قول أبى بكر القفَّال من أصحاب الشافعى:

وقيل: إلى اثنين؛لأنه أقل الجمع. وحُكى عن هؤلاء، أو عن بعضهم: أنه فَصَلَ بين العام بالألف واللام الداخل على الجموع وعلى أسماء الأجناس، وبين لفظة «من» فأجازه فى لفظة «من» إلى أن يبقى واحد، ومنعه فيما تقدم والفرق: أن لفظة «من» لا تخص الواحد من الجماعة؛ لأنه إذا قال:«من دخل دارى، أكرمته» - تناول الواحد والجماعة؛ فلا يكون تقصيرها على الواحد مخرجا للفظ عن موضوعه، ولا كذلك ألفاظ الجموع.

قال صاحب «الإحكام»[1]: اختلف القائلون بالعموم فى الغاية التى يقع انتهاء التخصيص إليها: فمنهم من قال: يجوز انتهاء التخصيص فى جميع ألفاظ العموم إلى الواحد. ومنهم: من أجاز ذلك فى «من» خاصة، دون ما عداها من أسماء الجموع، بل جعل الغاية الثلاثة؛ وهو مذهب القفال [من أصحاب الشافعى]. ومنهم: من جعل الغاية فى جميع الألفاظ العامة جمعا كثيرا يعرف من مدلول اللفظ، وإن لم يكن محدودا؛ وهو مذهب أبى الحسين البصرى؛ وإليه مال إمام الحرمين وأكثر أصحابنا.

واعلم: أن فى منقول صاحب «الإحكام» مساهلة، ولا يخفى عليك ذلك بعد نقل [٢٢٩/ب] ما سبق نقله من الجماعة.

وقال ابن الحاجب[2]: [ذهب] الأكثر [إلى] أنه لابد [فى منتهى][3] التخصيص من بقاء جمع كثير يقرب من مدلوله، وأقل ذلك ثلاثة.

وقيل: اثنان. وقيل: واحد.

---

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٦١).

(٢) ينظر: شرح العضد (٢/١٣١).

(٣) فى «أ»: مسمى.

والمختار: إن كان التخصيص باستثناء أو بدل، جاز إلى واحد؛ لقوله: «أكرم الناس إلا الجهال، وأكرم الناس العالم منهم»، وإن كان لمتصل غيره، جاز إلى أكثر؛ مثل: «أكرم الناس العلماء»، وإن كان لغير متصل: فإن كان لمحصور قليل؛ كالثلاثة - جاز الرجوع إلى اثنين؛ مثل: قتلت كل زنديق»، وقد قتل اثنين وهم ثلاثة، وإن كان لغير محصور، أو عدد كثير - فالمذهب الأول.

اعلم: أن هذا التفصيل لم نعرفه لغير ابن الحاجب، واعلم: أنه يتبين مما نقلناه عن الأئمة أنهم لم يتفقوا على ما ذكره المصنف من الاتفاق في صيغة «من»، وينبغي أن تلحق «أي» بـ«من» و«ما» في المجازاة والاستفهام. وفيما ذكره نظر: التعظيم كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] [فيه] نظر؛ لأن لفظة «نحن» ليست من صيغ العموم بالاتفاق، بل هي حقيقة في الاثنين، مجاز في الواحد، وصيغة العموم لابد وأن تدل على أفراد غير متناهية.

* * *

المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ

اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ العَامَّ الَّذِي دَخَلَهُ التَّخْصِيصُ، هَلْ هُوَ مَجَازٌ، أَمْ لاَ؟

قال المصنف - رحمه الله -: فَقَالَ قَوْمٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ: إِنَّهُ لاَ يَصِيرُ مَجَازًا، كَيْفَ كَانَ التَّخْصِيصُ.

وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ، وَأَبُو هَاشِمٍ: يَصِيرُ مَجَازًا، كَيْفَ كَانَ التَّخْصِيصُ. وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَّلَ، وَذَكَرَ فِيهِ وُجُوهًا. وَالمُخْتَارُ: قَوْلُ أَبِي الْحُسَيْنِ - رَحِمَهُ اللهُ - وَهُوَ: أَنَّ الْقَرِينَةَ المُخَصِّصَةَ، إن اسْتَقَلَّتْ بِنَفْسِهَا - صَارَتْ مَجَازًا؛ وَإِلاَّ - فَلاَ: تَقْرِيرُهُ:

أَنَّ الْقَرِينَةَ المُخَصِّصَةَ المُسْتَقِلَّةَ ضَرْبَانِ: عَقْلِيَّةٌ، وَلَفْظِيَّةٌ: أَمَّا الْعَقْلِيَّةُ: فَكَالدَّلاَلَةِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ غَيْرَ الْقَادِرِ غَيْرُ مُرَادٍ بِالْخِطَابِ بِالْعِبَادَاتِ.

وَأَمَّا اللَّفْظِيَّةُ: فَيَجُوزُ أَنْ يَقُولَ المُتَكَلِّمُ بِالْعَامِّ: «أَرَدتُّ بِهِ الْبَعْضَ الْفُلاَنِيَّ».

وَفِي هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ يَكُونُ الْعُمُومُ مَجَازًا.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ فِي اللُّغَةِ لِلاِسْتِغْرَاقِ، فَإِذَا اسْتُعْمِلَ هُوَ بِعَيْنِهِ فِي الْبَعْضِ - فَقَدْ صَارَ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلاً فِي جُزْءِ مُسَمَّاهُ؛ لِقَرِينَةٍ مُخَصِّصَةٍ؛ وَذَلِكَ هُوَ المَجَازُ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: لَفْظُ الْعُمُومِ وَحْدَهُ حَقِيقَةٌ فِي الإِسْتِغْرَاقِ، وَمَعَ الْقَرِينَةِ الْمُخَصِّصَةِ حَقِيقَةٌ فِي الْخُصُوصِ.

قُلْتُ: فَتْحُ هَذَا الْبَابِ يُفْضِي إِلَى أَلاَّ يُوجَدَ فِي الدُّنْيَا مَجَازٌ أَصْلاً؛ لأَنَّهُ لاَ لَفْظَ إِلاَّ وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ وَحْدَهُ حَقِيقَةٌ فِي كَذَا، وَمَعَ الْقَرِينَةِ حَقِيقَةٌ فِي الْمَعْنَى الَّذِي جُعِلَ مَجَازًا عَنْهُ.

وَالْكَلاَمُ فِي أَنَّ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ بِقَرِينَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ بِنَفْسِهَا - هَلْ هُوَ مَجَازٌ أَمْ لاَ؟: فَرْعٌ عَلَى ثُبُوتِ أَصْلِ الْمَجَازِ، وَأَمَّا إِنْ كَانَتِ الْقَرِينَةُ لاَ تَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهَا؛ نَحْوَ الاِسْتِثْنَاءِ، وَالشَّرْطِ وَالتَّقْيِيدِ بِالصِّفَةِ؛ كَقَوْلِ الْقَائِلِ: «جَاءَنِي بَنُو أَسَدٍ الطِّوَالُ» - فَهَهُنَا لاَ يَصِيرُ مَجَازًا.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ لَفْظَ الْعُمُومِ حَالَ انْضِمَامِ الشَّرْطِ، أَوِ الصِّفَةِ، أَوْ الاِسْتِثْنَاءِ إِلَيْهِ لاَ يُفِيدُ الْبَعْضَ؛ لأَنَّهُ لَوْ أَفَادَهُ لَمَا بَقِيَ شَيْءٌ يُفِيدُهُ الشَّرْطُ، أَوِ الصِّفَةُ، أَوْ الاِسْتِثْنَاءُ، وَإِذَا لَمْ يُفِدِ الْبَعْضَ - اسْتَحَالَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ مَجَازٌ فِي إِفَادَةِ الْبَعْضِ بَلِ الْمَجْمُوعُ الْحَاصِلُ مِنْ لَفْظِ الْعُمُومِ، وَلَفْظِ الشَّرْطِ، أَوْ الصِّفَةِ، أَوِ الاِسْتِثْنَاءِ دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ الْبَعْضِ، وَإِفَادَةُ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ لِذَلِكَ الْبَعْضِ حَقِيقَةٌ.

تنبيه: إِذَا قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿**اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فِي الْحَالِ: «إِلاَّ زَيْدًا» فَهَذَا تَخْصِيصٌ بِدَلِيلٍ مُتَّصِلٍ أَوْ مُنْفَصِلٍ؟ فِيهِ احْتِمَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل أولا أقاويل علماء الأصول فى هذه المسألة، ثم نذكر شرح المتن؛ فنقول:

قال إمام الحرمين[1]: الصيغة الظاهرة فى العموم إذا تطرق إليها التخصيص: فقد صار جماهير المعتزلة، وطوائف من أصحاب الرأى: إلى أنها صارت مجملة فى بقية المسميات، لا يسوغ التمسك بها إلا أن يرد خطاب على بقية المسميات؛ تعبدا بالعمل بموجبها.

وقال معظم الفقهاء: قد تعبدنا بالباقى ظاهرًا إذا لم يمنع منه مانع، فإذا لاح مخصِّص ولم يتعلق بما بقى، فلا مانع من إجراء اللفظ على مقتضاه فى الباقى؛ فيتعين[2] ذلك فيه.

---

(١) ينظر: البرهان (١/٤١٠).

(٢) فى «أ»: تعيين.

وقال القاضي أبو بكر(١): إذا خص اللفظ، صار مجازا؛ على خلاف [ما صار إليه] جماهير الفقهاء؛ فإنه يجوز به عما وضع له اللفظ فى اقتضاء العموم؛ ولكنه مجاز يجب العمل به.

ثم اختيار إمام الحرمين: أن العمل به واجب، واللفظ حقيقة فى تناول البقية، مجاز فى الاختصاص.

وقال الشيخ أبو إسحاق فى شرحه «اللمع»(٢): [العموم](٣) إذا دخله التخصيص، لم يصر مجازا فيما بقى تحت اللفظ.

وقال المعتزلة: يصير مجازا؛ وهو قول عيسى بن أبان(٤) من أصحاب أبى حنيفة.

وقال أبو الحسين الكرخى: إن دخله التخصيص بدليل؛ كالاستثناء؛ والشرط - لم يصر مجازا، وإن كان بدليل منفصل عنه صَارَ مجازا؛ وهو [قول] القاضى أبى بكر.

وقال أبو الحسين البصرى فى «معتمده»(٥): ذهب قوم إلى أن العموم إذا خص لا يصير مجازا بالتخصيص، متصلا كان المخصص أو منفصلا، لفظا كان أو غير لفظ.

وقال آخرون: يصير مجازا فى [كل] هذه الحالات. وقيل: يصير مجازا إلا أن يخص بدليل متصل.

وقيل: يصير مجازا إلا أن يكون مخصصه شرطا أو استثناء.

وقاضى القضاة(٦) يقول: يصير مجازا إلا أن يكون مخصصه شرطا أو تقييدا بصفة، وجعله مجازا بالاستثناء(٧).

---

(١) ينظر: البرهان (١/٤١١).

(٢) ينظر: التبصرة (١٢٢).

(٣) سقط فى «ب».

(٤) عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى قاض من كبار فقهاء الحنفية، كان سريعًا بإنفاذ الحكم، عفيفا، خدم المنصور العباسى مدة، وولى القضاء بـ «البصرة» عشر سنين، له كتب منها: «إثبات القياس» و«اجتهاد الرأى» و«الجامع» و«الحجة الصغيرة» توفى بـ «البصرة» ٢٢١ هـ. ينظر: تاريخ بغداد ١٥٧/١١، الجواهر المضيئة ٤٠١/١، الأعلام ١٠٠/٥.

(٥) ينظر: المعتمد (٢٦٢/٢، ٢٦٣).

(٦) قاضى القضاة هو عبدالجبار بن أحمد.

(٧) وسينقل الشارح عن صاحب الإحكام قول القاضى عبدالجبار: أن العام المخصوص يصير مجازًا إذا كان مخصِّصه الغاية والاستثناء.

واعلم: أن القرينة إما أن تستقل بنفسها فى الدلالة، أو لا تستقل بنفسها: فإن استقلت - فهى ضربان: عقلية، ولفظية:

فأما العقلية: فنحو الدلالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات.

وأما اللفظية: فنحو أن يقول المتكلم بالعام: «أردت به البعض الفلانى فقط». وفى هذين القسمين يكون العموم مجازا. انتهى كلامه.

وقال صاحب «التلخيص»: العام إذا خص اختلف فيه الناس: فذهب كثير من الفقهاء: إلى أنه يكون حقيقة فيما بقى، ولا يكون مجازا؛ إذا كان الذى بقى تحته أقل الجمع فصاعدا؛ وهو قول [٢٣٠/ب] الكل، أو الأكثر من أصحاب الشافعى وأبى حنيفة وأصحابنا؛ فلم يفرقوا بين أن يكون المخصِّص عقليا أو لفظيا، متصلا كان أو لم يكن.

وذهب آخرون: إلى أنه إن خص بدليل متصل لفظى؛ كالاستثناء - فإنه لا يكون مجازا، وإن خص بدليل منفصل - كان مجازا؛ وإليه يذهب كثير من أصحاب أبى حنيفة، منهم الكرخى وغيره.

وذهب الباقون من الفقهاء والأصوليين: إلى أنه يصير مجازا على أى وجه خص، وبأى دليل كان التخصيص.

وقال فى «الإفادة»[(١)]: ذهب كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعى: إلى أنه يكون حقيقة فيما بقى، سواء كان المخصِّص متصلا أو منفصلا؛ وهو قول أصحاب أبى حنيفة.

وذهب آخرون، ومن عنى بالأصول من أهل المذهب: إلى أنه يصير مجازا بأى وجه خص؛ وهو قول أكثر أهل الأصول.

ومنهم من يقول: إنه إن خص بدليل منفصل كان مجازا. ومنهم من يقول: بأنه إن خص بدليل لفظى متصل - كان حقيقة، وإن خص بغيره - كان مجازا.

وقيل: إنه مجاز، إلا أن يخص بشرط أو استثناء.

وقال القاضى أبو الوليد الباجى [المالكى][(٢)]: ذهب كثير من أصحابنا، وأصحاب

---

(١) فى «ب»: الإبانة.

(٢) سقط فى «ب».

الشافعي، وأبي حنيفة: إلى أن العام إذا خص بدليل عقلي أو شرعي، أو استثناء متصل به، أو منفصل عنه - فإنه يصير مجازا؛ وبه قال المعتزلة، وعيسى بن أبان.

وذهب جماعة من شيوخنا؛ كأبي تمام، [والإمام - رحمه الله -](١)، وغيرهما: إلى أنه لا يصير مجازا، وإن أبقى التخصيص منه واحدا.

وعندي: أن التخصيص بالاستثناء لا يخرجه عن الحقيقة إلى المجاز، إلا أن يبقى منه أقل ما يطلق عليه اسم الجمع؛ فيصير مجازا.

وقال أبو الخطاب الحنبلي: قال قوم: لا يصير مجازا على حال؛ وهو قول [شيوخنا](٢)، وأصحاب الشافعي.

وقال صاحب «الإحكام»(٣): الأقوال المنقولة فيها ثمانية: حقيقة مطلقا؛ قاله الحنابلة، وكثير [٢٣١ / أ] من أصحابنا. وقال الغزالي، وكثير من أصحابنا، وكثير من المعتزلة: إنه مجاز مطلقا؛ وبه قال كثير من الحنفية؛ كعيسى بن أبان وغيره. ومن الحنفية من قال: إن كان الباقي جمعا، فهو حقيقة؛ وإلا فلا؛ واختاره أبو بكر الرازي. ومنهم من قال: إنه إن خص بدليل لفظي، فهو حقيقة، متصلا كان المخصص أو منفصلا؛ وإلا فهو مجاز.

وقال القاضي عبد الجبار: إن خصصه شرط أو صفة، فهو حقيقة؛ وإلا فهو مجاز في الغاية والاستثناء.

وقال القاضي أبو بكر وغيره: إن خص بدليل متصل من شرط أو استثناء، فحقيقة؛ وإلا فمجاز.

وقال أبو الحسين البصري: إن استقل المخصص بنفسه، كان مجازا؛ [وإلا كان حقيقة.

وقيل: هو حقيقة في تناول اللفظ، مجاز](٤) في الاقتصار.

واعلم: أن المصنف - رحمه الله- اختار مذهب أبي الحسين البصري؛ وقال في تقريره: إن القرينة المخصصة المستقلة ضربان:

---

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»: شيخنا.

(٣) ينظر: الإحكام (٢/٢٠٩).

(٤) سقط في «ب».

الأول: العقلية؛ وذلك كالدلالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب؛ وذلك كالدلائل العقلية الدالة على أن تكليف غير القادر [لا] يجوز، وبيان ذلك قد سبق فى «تكليف ما لا يطاق» من غير بناء ذلك على مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وأما على رأى المعتزلة: فبالفاعلية.

وأما الدلالة اللفظية كقول القائل: «أردت بالعام البعض الفلانى». وقد توهم بعضهم أن الدلالة العقلية الدالة على أن تكليف غير القادر: [لا] يجوز - تختص بالمعتزلة؛ لأنهم قالوا بالحسن والقبح العقليين، وهذا فاسد؛ لما نبهنا عليه.

وإذا ظهر ذلك، فنقول: العام فى هاتين الصورتين مجاز، والدليل عليه: أن اللفظ الموضوع للعموم استعمل فى بعض ما وضع له؛ فيكون مجازا. هذا إذا كان المخصص مستقلا. وأما إذا لم يكن مستقلا - وذلك كالاستثناء والشرط والتقييد بالصفة -: فقد ادعى أبو الحسين البصرى: أنه لا يصير العام به مجازا؛ وهو اختيار المصنف: والدليل عليه: هو أن اللفظ العام حال انضمام الشرط أو الاستثناء أو الصفة إليه - لا يفيد ذلك البعض [٢٣١/ب] بخصوصه؛ إذ لو أفاده بخصوصه، لما بقى شىء يفيده الشرط أو الصفة أو الاستثناء قطعا؛ فيكون استعماله خاليا عن الفائدة؛ وهو باطل. وإذا لم يفيد البعض بخصوصه، استحال أن يكون مجازا فيه؛ إذ لو كان مجازا فيه بخصوصه، لكان يفيد فيه جزما، والمفيد خلافه، فثبت أنه لا يكون مفيدا لذلك البعض بخصوصه، فإذا انضم إليه الشرط أو الصفة أو الاستثناء، صار المجموع دالاًّ على ذلك البعض، وأفاده على سبيل الحقيقة. هذا ما عول عليه المصنف؛ وفيه نظر:

وبيانه: أنا نقول: لا نسلم أنه لم يفد العام ذلك الخاص بخصوصه حال الانضمام المذكور، بل إن مجرد اللفظ العام لا يفيده أصلا؛ وهذا لجواز ألا يفيده بخصوصه؛ نظرا إلى مجرد اللفظ العام، ويفيده باعتبار آخر، وكونه مجازا فيه يتوقف على إفادته له، لا على إفادته له بمجرده نظرا إليه.

ولو اعتبرنا ما ذكرتم، لما بقى مجازا. فالحاصل: أنه يشترط فى المجاز أن يفيد المعنى المجازى، ولا يشترط أن يفيده بمجرده وحده مع قطع النظر عن غيره؛ وذلك لأنه لو أفاده وحده مع قطع النظر عن الغير، لكان حقيقة؛ فلا يكون مجازا.

وبعبارة أخرى: أنا نقول: تدعى أن اللفظ العام حال انضمامه إلى الشرط أو الصفة [أو][1] الاستثناء - لا يفيد ذلك الخاص؛ نظرا إلى ذلك اللفظ العام وحده وبقطع النظر

---

(١) فى «ب»: بعد.

عن كل ما سواه، أو تدعى أنه لا يفيده باعتبار ما من الاعتبارات؟: الأول مسلم، والثانى ممنوع، وهذا المنع ظاهر؛ لأنه يفيده باعتبار الشرط أو الصفة أو الاستثناء، ويشترط لكون اللفظ مجازا فى المعنى: أن يفيده باعتبار ما، وليس من شرطه أن يفيده بإطلاقه ومجرده، فلا يلزم من كونه لا يفيده بمجرده ألا يفيده أصلا، ولا يلزم من كونه لا يفيده على ذلك الوجه خروجه عن كونه مجازا. وهذا منع دقيق لا جواب له.

أما قوله: «المجموع الحاصل من لفظ العام، ولفظ الشرط أو الصفة أو الاستثناء - صار دليلا على ذلك البعض» - فهو حق.

قوله: «وإفادة ذلك المجموع لذلك البعض بطريق الحقيقة»:

قلنا: إن عنيت به: مع بقاء مفرداته على الحقيقة - فممنوع، وإن عنيت به: لا مع بقاء مفرداته على الحقيقة - فهو مسلم، ولكن لم قلت: «إنه يكون المجموع على هذا التفسير [حقيقة]؟!.

وإذ قد تبين ذلك: فالحق ما اختاره الغزالى، وهو: أن العام متى دخله المخصص، كان مجازا على الإطلاق؛ ووجه ذلك ظاهر؛ بعد تبين فساد ما اختاره المصنف.

واعلم: أن أبا الحسين هو صاحب هذا المذهب، وقال فى «المعتمد»[1]: فأما إن كانت القرينة لا تستقل بنفسها؛ نحو: الاستثناء والتقييد بالصفة والشرط -: فقد قال قاضى القضاة: أداة الاستثناء تجعل الأمور العموم مجازا، ولم يقل ذلك فى الشرط والصفة.

وعند الشيخ أبى الحسن: أن العموم لا يصير مجازا بهذه الأمور الثلاثة، ولعله عنى بقوله ما نذكره الآن، وهو أن هذه الأمور الثلاثة تجعل لفظ العموم من جملة كلام، ولا يكون لفظ العموم بانفراده لا حقيقة ولا مجازا، ويكون العموم مع الاستثناء بمجموعهما حقيقة، وكذلك هو مع الشرط ومع الصفة.

والدليل عليه هو: أن القائل إذا قال: «أكرم بنى تميم الطوال، أو إن كانوا طوالا، أو [قال]: إلا من دخل الدار»- فإنه لم يرد بعضهم بلفظ العموم وحده؛ لأنه لو كان كذلك، ما كان أراد بلفظ الاستثناء أو الصفة أو الشرط شيئا؛ لأن هذه الأشياء توضع لشيء يستقل فى دلالتها عليه. فيقال: إن المتكلم [ما] أراد بها ذلك الشيء، و[ما] أراد بالعموم وحده البعض؛ لأنه إذا أراد البعض بلفظ العموم، لم يبق شيء يراد بالاستثناء أو الشرط أو الصفة؛ فثبت: أنه عنى البعض بمجموع الأمرين.

---

(١) ينظر: المعتمد (١/٢٦٤).

وإذا ثبت أن المتكلم لم يعين[(١)] بلفظ العموم وحده الاستغراق ولا البعض - ثبت أنه إذا كان مع هذه الأمور، لم يكن حقيقة [٢٣٢/ب] ولا مجازا، وإذا ثبت أنه قد عنى البعض بمجموع الأمرين - وهما لا يفيدان إلا ذلك البعض - ثبت أن مجموعهما حقيقة فيه. انتهى كلام أبى الحسين وضعفه تبين بما ذكرناه؛ فإنا نمنع أنه إذا عنى بالعموم ذلك البعض، لا يبقى شيء يدل عليه الشرط أو الصفة أو الاستثناء؛ بل هذه الأشياء ذكرت للدلالة على أن المعنى بلفظ العموم البعض المخصوص.

قال صاحب «التلخيص»: ما اختاره - ههنا - يناقض ما ذكره فى «كتاب اللغات»، وهو أن التخصيص يقابل الحقيقة؛ حيث قال: «الخلل يدخل الكلام بناء على خمس احتمالات»، وعد من جملتها: [احتمال][(٢)] التخصيص، وأيضا: عد إطلاق العام وإرادة [البعض][(٣)]: من جملة وجوه المجاز، ثم إنه جعل التخصيص جنسا للنسخ والاستثناء؛ فيلزم كون الاستثناء من التخصيص الذى هو المجاز، ثم ما ذكره من الدليل يبطل بالتخصيص بالقرينة المنفصلة.

وجوابه: منع التناقض بحمل التخصيص الذى جعله مجازا على التخصيص بالقرينة المنفصلة، لا على نوع التخصيص. وبه خرج الجواب عما يليه من نوعى التناقض. وأما المذكور فى التنبيه من الاحتمال: فظاهر.

* * *

المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ
يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ الْمَخْصُوصِ

قال المصنف - رحمه الله -: وَهُوَ قَوْلُ الْفُقَهَاءِ، وقَالَ عِيسَى بْنُ أَبَانَ، وَأَبُو ثَوْرٍ: لاَ يَجُوزُ مُطْلَقًا. وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَّلَ؛ فَذَكَرَ الْكَرْخِيُّ: أَنَّ المَخْصُوصَ بِدَلِيلٍ مُتَّصِلٍ يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ، وَالمَخْصُوصَ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ لا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ.

وَالمُخْتَارُ: أَنَّهُ لَوْ خَصَّ تَخْصِيصًا مُجْمَلاً لا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ؛ وَإِلاَّ جَازَ؛ مِثَالُ التَّخْصِيصِ المُجْمَلِ: كَمَا إِذَا قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿**اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [التَّوْبَة: ٥]، ثُمَّ قَالَ: لَمْ أُرِدْ بَعْضَهُمْ.

---

(١) فى «ب»: يجز.
(٢) سقط فى «ب».
(٣) سقط فى «ب».

لَنا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّ اللَّفْظَ الْعَامَّ كَانَ مُتَنَاوِلاً لِلْكُلِّ، فَكَوْنُهُ حُجَّةً فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَقْسَامِ ذَلِكَ الْكُلِّ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَوْقُوفًا عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْقِسْمِ الآخَرِ، أَوْ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْكُلِّ، أَوْ لا يَتوقَّفُ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ: إِنْ كَانَ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأَقْسَامِ - مَشْرُوطًا بكَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْقِسْمِ الآخرِ -: لَزِمَ الدَّوْرُ، وَإِنِ افْتَقَرَ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي هَذَا الْقِسْمِ إِلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الْقِسْمِ، وَلاَ يَنْعَكِسُ - فَحِينَئِذٍ: يَكُونُ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الْقِسْمِ يَصِحُّ أَنْ يَبْقَى بِدُون كَوْنِهِ حُجَّةً فِي هَذَا الْقِسْمِ؛ فَيَكُونُ الْعَامُّ الْمَخْصُوصُ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الْقِسْمِ. هَذَا؛ مَعَ أَنَّا نَعْلَمُ بالضَّرُورَةِ أَنَّ نِسْبَةَ اللَّفْظِ إِلَى كُلِّ الأَقْسَامِ - عَلَى السَّوِيَّةِ؛ فَلَمْ يَكُنْ جَعْلُ الْبَعْضِ مَشْرُوطًا بالآخرِ - أَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ. وَالْقِسْمُ الثَّانِي - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لأَنَّ كَوْنَهُ حُجَّةً فِي الْكُلِّ يَتوقَّفُ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأَقْسَامِ - لأَنَّ الْكُلَّ لا يَتحقَّقُ إِلاَّ عِنْدَ تَحقُّقِ جَمِيعِ الأَفْرَادِ، فَلَوْ تَوقَّفَ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي الْبَعْضِ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْكُلِّ - لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَلَمَّا بَطَلَ الْقِسْمَانِ - ثَبَتَ: أَنَّ كَوْنَهُ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الْبَعْضِ - لاَ يَتوقَّفُ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْبَعْضِ الآخَرِ، وَلاَ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْكُلِّ؛ فَإِذَنْ: هُوَ حُجَّةٌ فِي ذَلِكَ الْبَعْضِ، سَوَاءٌ ثَبَتَ كَوْنُهُ فِي الْبَعْضِ الآخرِ أَوْ فِي الْكُلِّ، أَوْ لَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ؛ فَثَبَتَ أَنَّ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ حُجَّةٌ.

الثَّانِي: هُوَ أَنَّ الْمُقْتَضِيَ لِثُبُوتِ الحُكْمِ فِي غَيْرِ مَحَلِّ التَّخْصِيصِ - قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضَ الْمَوْجُودَ لاَ يَصْلُحُ مُعَارِضًا؛ فَوَجَبَ ثُبُوتُ الحُكْمِ فِي غَيْرِ مَحَلِّ التَّخْصِيصِ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُقْتَضِيَ قَائِمٌ» ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ الْمُقْتَضِيَ هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ، وَصِيغَةُ الْعُمُومِ دَالَّةٌ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي كُلِّ الصُّوَرِ، وَالدَّالُّ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي كُلِّ الصُّوَرِ - دَالٌّ عَلَى ثُبُوتِهِ فِي مَحَلِّ التَّخْصِيصِ، وَفِي غَيْرِ مَحَلِّ التَّخْصِيصِ؛ فَثَبَتَ: أَنَّ الْمُقْتَضِيَ لِثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ صُورَةِ التَّخْصِيصِ - قَائِمٌ.

وَأَمَّا أَنَّ الْمُعَارِضَ الْمَوْجُودَ لاَ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُعَارِضًا - فَلأَنَّ الْمُعَارِضَ إِنَّمَا هُوَ بَيَانُ أَنَّ الْحُكْمَ غَيْرُ ثَابتٍ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْمُعَيَّنَةِ، وَلا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الحُكْمِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْمُعَيَّنَةِ - عَدَمُهُ فِي الصُّورَةِ الأُخْرَى؛ فَبَيَانُ عَدَمِ الْحُكْمِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ لاَ يَكُونُ مُنَافِيًا لثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي الصُّورَةِ الأُخْرَى.

فَثَبَتَ: أَنَّ الْمُقْتَضِيَ قَائِمٌ، وَالْمَانِعَ مَفْقُودٌ؛ فَوَجَبَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ.

الثَّالِثُ: أَنَّ عَلِيًّا - كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ - تَعَلَّقَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ فِي الْمِلْكِ؛ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾ [النِّسَاءُ: ٣]؛ مَعَ أَنَّهُ مَخْصُوصٌ بِالْبِنْتِ وَالأُخْتِ، وَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ؛ فَكَانَ إِجْمَاعًا.

احْتَجُّوا: بِأَنَّ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ لاَ يُمْكِنُ إِجْرَاؤُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ فَيَجِبُ صَرْفُهُ عَنِ الظَّاهِرِ؛ وَحِينَئِذٍ: لاَ يَكُونُ حَمْلُهُ عَلَى بَعْضِ الْمَحَامِلِ - أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ؛ فَيَصِيرُ مُجْمَلاً.

قُلْنَا: لاَ نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَيْسَ الْبَعْضُ بِأَوْلَى مِنَ الْبَعْضِ؛ بَلْ - عِنْدَنَا -: يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْبَاقِي، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: الكلام فى نقل أقاويل أئمة الأصول، فنقول: قد علم مذهب إمام الحرمين والغزالى فيما مضى؛ فلا نعيده.

قال صاحب «المعتمد»[1]: اختلف الناس فى العموم المخصوص: هل يصح الاستدلال به أم لا؟ وذلك فيما عدا المخصوص: فلم يجز عيسى بن أبان، وأبو ثور الاستدلال به على ذلك؛ على كل حال. وأجاز ذلك آخرون على كل حال. وأجاز ذلك قوم فى حال دون حال:

واختلفوا فى تفصيل تلك الحال: فقال الشيخ أبو الحسن: إن خص بشرط أو استثناء، صح التعلق به فيما عدا المخصوص، وإن [٢٣٣/أ] خص بدليل منفصل، فلا.

وقال أبو عبد الله: إن خص: إن كان المخصص والشرط قد منعا من تعلق الحكم بالاسم العام، وأوجبا تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر -: لم يجز التعلق به، وإن لم يمنعها من تعلقه به -: صح التعلق به. ومثّل القسم الأول: بقوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المائدة: ٣٨]؛ وذلك لأن قيام الدلالة على اعتبار الحرز، ومقدار المسروق - يمنع من تعلق القطع بالسرقة، ويقتضى وقوعه على الحرز الذى لا ينبئ عنه اللفظ؛ فلم يجز التعلق به. ومثّل القسم الثانى: بقوله تعالى ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [التوبة: ٥]؛ فإن قيام الدلالة على أن منع قتل معطى الجزية لا يمنع من تعلق القتل بالشرط، فلم يمنع التعلق به فى قتل من لم يعط الجزية.

وقال قاضى القضاة: إن كان العموم المخصوص والمشروط لو تركنا وظاهره من

---

(١) ينظر: المعتمد (٢٦٥/١).

دون الشرط والتخصيص، كنا نمتثل ما أريد منا، ونضم إليه ما لم يرد منا، [و] احتجنا إلى بيان ما لم يرد منا، و لم نحتج إلى بيان ما أريد منا؛ إذا كنا نصير إليه من دون البيان -: فيصحُّ التعلق بالظاهر فيه. وإن كنا لو تركنا والظاهر من دون الشرط، لم يمكننا امتثال ما أريد منا، واحتجنا إلى بيان ما أريد؛ إذ لسنا نكتفي بالظاهر فيه -: فلا. وهذا الذى ذكره عقد مذهب ودلالة.

وينبغى أن يزاد فى القسم الأول: ألا يكون العموم قد خص تخصيصًا مجملا؛ [وذلك لأن الله سبحانه لو قال: ﴿**اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾، ثم قال لنا]: «لم أرد بعض المشركين» - لكنا لو تركنا وقوله تعالى: ﴿**اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ أمكننا أن نفعل ما أريد منا، وما لم يرد منا، ومع ذلك التخصيص المجمل: لا يمكننا.

ونقل صاحب «الإفادة» القولين المطلقين، وقول الكرخى، وقول أبى عبد الله البصرى لا غير. وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن اختيار المصنف أن العام المخصوص حجة على الإطلاق فى غير محل التخصيص؛ بشرط ألا يكون التخصيص مجملا، ولا يتوهم من هذا القيد: أنه ذهب أحد إلى أنه يكون حجة، وإن كان التخصيص [٢٣٣ / ب] مجملا؛ فلم يذهب إلى هذا أحد.

واحتج المصنف على صحة ما اختاره بوجوه:

الأول: أن العام متناول لكل فرد من أفراده تناولاً متساويًا بحكم الوضع، فبعد ذلك: كونه حجة فى هذا الفرد: إما أن يتوقف على كونه حجة فى الفرد الآخر توقفا متعاكسا، بمعنى: توقف كل واحد منهما على الآخر، أو يتوقف كونه حجة فى هذا الفرد على كونه حجة فى كل الأفراد، أو لا يحصل شىء من هذين التوقفين. الحصر ضرورى؛ وذلك لأنه إما أن يحصل أحد التوقفين أو لا، فإذا حصل أحدهما، فهو القسم الأول، وإن لم يحصل، فهو القسم الثانى:

فإن كان الواقع هو القسم الأول: يلزم الدور؛ وذلك لأنه: إن توقف كونه حجة فى هذا الفرد على كونه حجة فى ذلك الفرد توقفا متعاكسا -: فلزوم الدور ظاهر. وإن توقف كونه حجة فى هذا الفرد على كونه حجة فى الكل - وكونه حجة يتوقف على كونه حجة فى هذا الفرد بالضرورة -: فيلزم الدور أيضا؛ والدور باطل؛ فيلزم بطلان كل واحد من التوقفين؛ فيلزم عدم توقف كونه حجة فى هذا الفرد على شىء منهما؛ [فيوجد][1] كونه حجة فى هذا الفرد بدون كونه [حجة][2] فى الفرد الآخر، ودون

(١) فى «ب»: فهو حد.
(٢) سقط فى «ب».

كونه حجة فى الكل؛ فيلزم كونه حجة فى هذا الفرد، وإن لم يكن حجة فى شىء منها، وهو المطلوب.

هذا تقرير هذا الوجه؛ والوجه ضعيف: وبيان ضعفه: أنا نقول: لا نسلم أنه إن لم يتوقف أحد التوقفين، يلزم كونه حجة فى هذا الفرد بدون كل واحد منهما؛ وهذا جواز أن يكون كونه حجة فى هذا الفرد من لوازم كونه حجة فى ذلك الفرد لزوما متعاكسًا؛ بأن يكونا متلازمين؛ فلا يلزم من عدم التوقف المذكور وجوده بدونه؛ وذلك لوجوب انتفاء أحد المتلازمين بانتفاء الآخر.

وإن قال: «أعنى بالتوقف ألا يوجد أحدهما بدون الآخر؛ فأورده هكذا، وأقول: إما أن يوجد أحدهما بدون [٢٣٤/أ] الآخر أو لا: فإن وجد، يلزم المطلوب؛ واندفع المنع، وإن لم يوجد، يلزم الدور»:

قلنا: لا نسلم لزوم الدور، وعدم لزومه بين؛ فإن المتلازمين لا يوجد أحدهما بدون الآخر؛ ضرورة التلازم، وكذلك المضافات. فالمنع وارد على أحد المقامين؛ ولا جواب له، وهذا المنع تنبه له الفاضل صاحب «التحصيل»، وقد أوضحناه نحن، وبعضهم أراد انتحاله؛ فغيّر العبارة بأنه دور [معيَّة][(١)].

واعلم: أنه لا يمكن إيراد هذا الوجه على وجه لا يتجه عليه شىء من الممنوع؛ وذلك بتغير[(٢)] صورته.

وبيانه: أن نقول: لا شك أن العامَّ متناول لكل واحد من أفراده بحكم الوضع؛ فيكون متناولا لهذا الفرد الذى يدعى أنه حجة فيه جزما، وهو سالم عن معارضة التوقف الدَّورى المستحيل؛ وهو أن يكون ما ذكر لهذا الفرد علة تناوله لذلك الفرد، فإذن تناوله لذلك الفرد علة لتناوله لهذا الفرد جزما، وهو سالم عن معارضة ملازمة التناول المتعاكس؛ فإنه ليس تناوله لهذا الفرد من لوازم تناوله لذلك الفرد تناولا متعاكسا؛ وإلا استحال تناوله لهذا بدون تناوله لذلك؛ واللازم باطل. ولا شك فى معارضة كل واحد مما ذكرنا لكونه حجة فى هذا الفرد، فقد سلم عنهما؛ فيلزم كونه حجة فيه؛ عملا بالدال على كونه حجة فيه، وهو تناوله وضعا مع كون [المتن][(٣)] حجة السالم عن المعارض. وهذا وجه حسن فى إفادة الظن دون القطع. وبقريبٍ مِمَّا ذكر

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: ولكن بتفسير.

(٣) سقط فى «ب».

يتقرر الوجه الثاني؛ ولكن الفرق ثابت بين ما ذكرناه وبين الوجه الثاني للمتأمل. وبقية الكلام فى هذا الموضع غنى عن الشرح.

قال صاحب «التلخيص»: لا نسلم أن الصيغة بعد التخصيص تدل على الحكم فى جميع الصور، فإن فسر ذلك بمجرد التناول - قلنا: لا نسلم أن عدم الحكم فى صورة التخصيص لا يمنع ثبوت الحكم فى الصورة الأخرى؛ وهذا لأن عدم الحكم فى صورة التخصيص يورث الإجمال. سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم ترتب الحكم على مثل هذا المقتضى السالم(١). ثم نقول: كل واحد من الوجه الأول والثانى [٢٣٤/ب] سيأتى التمسك به فى صورة التخصيص المجمل.

والجواب عما ذكر من الأنواع الثلاثة: أنا نقول: الصيغة العامة متناولة لكل فرد من الأفراد الداخلة تحت العام وضعا جزئيا، ولا استحالة فى أن يثبت الشارع الحكم فى بعض أفراد العام دون البعض؛ فثبت الحكم فى ذلك البعض؛ لوجود المقتضى السالم عن هذا المعارض، وعن معارضة الإجمال الحاصل بسبب التخصيص المجمل: والمقدمات المذكورة بعد تحريرها واضحة، والمنوع مندفعة:

أما المقتضى: فلأن المراد به التناول، وهو جزء من الثبوت.

وأما الملازمة: فقطعية. وأما ثبوت الحكم بعد ثبوت المقدمتين: فبالنظر إلى الموجب السالم عن المعارض. وأما النقص المذكور: فمندفع بما ذكرنا من القيد (٢).

---

(١) أى: عن المعارض.

(٢) قال شيخنا العلامة محمد فايد: ومن المعلوم أن دليل التخصيص تارة يكون عقلا وتارة يكون كلاما، وتارة لا يكون عقلا ولا كلاما؛ كالحسن؛ والزيادة والنقصان، فإن كان المخصص هو العقل - كان العام قطعيا فى الباقى؛ إذ ليس فيه ما يورث الشبهة؛ لأن ما يقتضى العقل إخراجه فهو مخرج، وغيره باق على ما كان؛ إذ هو فى حكم الاستثناء، لكنه حذف اعتمادا على العقل فمثلا ليس فى قول الله تعالى ﴿يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة﴾ ونظائر ذلك شبهة فى دلالته مع خروج الصبى والمجنون بالعقل، وإلا لما أجمعوا على كفر من جحد العمل بمقتضى الخطابات الواردة بالفرائض من مثل ما معنا، وليس لقائل أن يقول: من الجائز أن تكون قطعيتها بواسطة الإجماع؛ لأنا نقول: هذه الخطابات قطعية قبل أن يتحقق الإجماع هكذا أطلق صدر الشريعة فى «توضيحه» ولم يفصل بين ما إذا كان المخرج بالعقل معلوما أو مجهولا؛ إذ العقل قد يقتضى إخراج بعض معلوم، وقد يقتضى إخراج بعض مجهول بأن يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض؛ مثل «الرجال فى الدار». وقد نبه صاحب التلويح وغيره على أن المخرج به إن كان مجهولا فهو لا يصلح حجة حتى يتبين المراد منه؛ لأن جهالة المخرج أورثت جهالة فى=

.. ..

=الباقى. ولا شك أن القول بالقطعية إنما يكون على مذهب من يرى قطعية العام قبل التخصيص. أما من يرى ظنيته فظاهر أن يكون ظنيا بعده كما كان قبله؛ لأن الاحتمال الذى كان من أجله الحكم بالظنية عندهم باق بعد التخصيص بالعقل، فالحق أن إطلاق القول بالقطعية ليس على ما ينبغى، اللهم إلا إن كان الإطلاق بناء على مذهبه. وإن كان المخصص غير العقل والكلام - فالظاهر أنه لا يبقى قطعيا؛ لاختلاف العادات، وخفاء الزيادة والنقصان، وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء، اللهم إلا إن يعلم القدر المخصوص قطعا - وإن كان المخصص كلاما، وكان مبهمًا؛ كما لو قال: «أحسن إلى الناس»،ثم يقول عقيب ذلك: «لا تحسن إلى بعضهم»، وكما لو قال: «اقتلوا المشركين أو بعضهم»، فقد نقل الآمدى فى «الإحكام» اتفاق الكل على أنه لا يبقى حجة على معنى أن يتوقف فى الاحتجاج به، حتى يجىء البيان؛ لأنه قد صار مجملا، وقد جرى على هذا النحو من حكاية الاتفاق العضد، حيث قال: قد اختلف فى العام المخصص بمبين، هل هو حجة فيما بقى أم لا؟ أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص، أو لم يرد به كل ما يتناوله - فليس حجة بالاتفاق، وحكى فى «إرشاد الفحول» أن ممن نقل الإجماع على هذا جماعة منهم القاضى أبو بكر، وابن السمعان والأصفهانى. وفى حكاية الاتفاق فى هذا المقام نظر، ففى «المسلم»: «وقال الجمهور: العام المخصوص بمبهم ليس حجة خلافا لفخر الإسلام». قال شارحه والإمام شمس الأئمة، والقاضى الإمام أبو زيد وأكثر معتبرى مشايخنا فى المستقل: بل لا مخصص عندهم إلا هو؛ فإن عندهم حجة ظنية، وقيل: إذا كان المخصص مستقلا مبهما يسقط المبهم، ويبقى العام كما كان؛ وإليه مال أبو المعين من الحنفية. وعبارة «كشف الأسرار» على البزدوى: «والصحيح من المذهب أن العام يبقى حجة بعد الخصوص، معلوما كان المخصص أو مجهولا، إلا أن فيه ضرب شبهة، وذلك مثل قول الشافعى فى العموم قبل الخصوص. ثم ذكر الدليل على أن المذهب ما ذكره الشيخ أن أبا حنيفة، رحمه الله استدل على فساد البيع بشرط بنهى النبى ﷺ عن بيع وشرط، وهذا عام دخله خصوص، فإن شرط الخيار قد خص منه، واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله - عليه السلام -: «الجار أحق بصقبه»، وهذا عام قد دخله خصوص، فإن الجار عند وجود الشريك لا يكون أحق بصقبه. واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه - عليه السلام - عن بيع ما لم يقبض، وقد خص منه بيع المهر قبل القبض، وبيع الميراث قبل القبض، وبيع بدل الصلح كذلك. وما ذكر يصلح دليلا على المذهب فى المخصص المعلوم لا فى المجهول؛ إذ ليس فى شىء مما ذكر مخصص مجهول. ثم حكى أن القاضى الإمام أبا زيد ذكر فى «التقويم»: أن الذى ثبت عنده من مذهب السلف؛ أن العام يبقى على عمومه بعد التخصيص فى الفصلين جميعا، ولكن غير موجب للعلم قطعا، فروى المذهب فى الفصلين، فيثبت المذهب به، وفى أصول الجصاص: «والذى عندى من مذهب أصحابنا فى هذا المعنى: أن تخصيص العموم لا يمنع الاستدلال به فيما عدا المخصوص، وعليه يدل أصولهم واحتجاجهم للمسائل»، ثم ذكر أمثلة لا تخرج عما ذكرناه عن صاحب «الكشف»، وبينا أنها فى المخصص المعلوم: وعبارته على ما يبدو منها لم تتعرض لما إذا كان المخصص=

.. ..

=مجهولا أو معلوما، بل الظاهر من الأمثلة التي ساقها أن الكلام في المخصص المعلوم، ونقل صاحب «إرشاد الفحول» عن الزركشي في «البحر» أن ما نقلوه من الاتفاق ليس بصحيح، وحكى ابن برهان في «الوجيز» الخلاف في هذه الحالة، وبالغ فصحح العمل به مع الإبهام. وقال المحلي بعد حكاية الخلاف في المعين: وما اقتضاه كلام الآمدي، وغيره من الاتفاق على أنه في المبهم غير حجة مدفوع بنقل ابن برهان وغيره الخلاف فيه. والذي تطمئن النفس إليه بصدد حكاية الاتفاق على عدم الحجية إن خص بمبهم، وأقوال من نقلنا عنهم الخلاف في الحجية: أن حكاية الاتفاق على عدم حجيته فيما كان غير مستقل يرشح ذلك تمثيل الأسنوي بعد أن ذكر ما قاله الآمدي وغيره من الاتفاق على عدم الحجية بقوله تعالى: ﴿وأحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم﴾؛ فإن المخصص فيه مبهم غير مستقل؛ ولذلك قال البدخشي: العام إن خص بغير مستقل من اللفظ مبهم؛ نحو «اقتلوا المشركين إلا بعضهم» - فليس بحجة وفاقا؛ لأن المجموع كلام واحد؛ لكون الغير المستقل بمنزلة وصف قائم بالأول، فتسري جهالته إليه فيتوقف على البيان. انتهى. فخص موضع الوفاق بالمخصص المبهم غير المستقل. وفي «حاشية الأزميري»: العام المقصور على البعض إما أن يكون مقصورا عليه بغير مستقل، أو بمستقل فعلى الأول إن كان المخصص معلوما - فهو حجة في الباقي بلا شبهة كما كان قبله، وإن كان مجهولا لم يبق حجة أصلا، ومثل هذه العبارة في «التلويح»، وفيهما ما يؤذن بأن عدم الحجية وفاقا إنما هو في المخصص الغير المستقل - أما المستقل: فمما تقدم نعلم أن للأصوليين فيه أقوالا ثلاثة: عدم الحجية مطلقا، وإليه ذهب الجمهور. حجية ظنية، وإليه ذهب فخر الإسلام وشمس الأئمة، والقاضي الإمام أبو زيد. سقوط المبهم كأن لم يكن، وبقاء العام كما كان من كونه حجة قطعية؛ كما هو عند الحنفية أو ظنية؛ كما هو عند الشافعية، وإليه مال أبو المعين من الحنفية. تلك هي المذاهب التي نقلت عن الأصوليين في المخصص المبهم المستقل، وقبل الكلام على ما تمسك به كل فريق نذكر آراءهم في المخصص المبين، وهي كما جاءت في كتبهم - من تقدم منهم، ومن تأخر - ستة أقوال: «أ» فمن ذاهب إلى أنه حجة في الباقي وهم الجمهور، غير أن الذين يرون قطعية العام قبل التخصيص يرون ظنيته هنا به. «ب» ومن ذاهب إلى أنه ليس بحجة مطلقا فيما بقي، وإليه ذهب أبو ثور في رواية، وفي أخرى أنه ليس بحجة إلا في أخص الخصوص، وهو رأي الكرخي والجرجاني وعيسى بن أبان؛ كذا في «التحرير». وفي أصول الجصاص: كان شيخنا أبو الحسن الكرخي يقول في العام: إذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ، وصار حكمه موقوفا على دلالة أخرى من غيره، فيصير بمنزلة اللفظ المجمل المفتقر إلى البيان، وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ وبين الدلالة من غير اللفظ إذا أوجب التخصيص، فيقول: إن الاستثناء غير مانع من بقاء حكم اللفظ فيما عدا المستثنى؛ لأن الاستثناء لا يجعل اللفظ مجازا، ولا يزيله عن حقيقته. ودلالة التخصيص من غير جهة اللفظ تجعل اللفظ مجازا، وتزيله عن حقيقته؛ لأن الحقيقة هي العموم، وكان يقول: هذا مذهبي، ولا يمكنني أن أعزيه إلى أصحابي، وكان محمد بن شجاع يذهب هذا المذهب، وقد ذكره في بعض كتبه. انتهى. فتراه لم ينقل=

.. ..

=عن شيخه الكرخى استثناء أخص الخصوص من القول بعدم الحجية، بل نقل عنه التفريق بين المتصل وغيره؛ كما حكى عنه فى بعض الكتب الأخرى، ولعل من ترك التفصيل فى مذهب الكرخى بين المتصل وغيره؛ كما جاء فى غير كتاب من كتب الحنفية - اعتمد على أن الحنفية لا يرون المتصل تخصيصا، بل التخصيص عندهم بالمستقل؛ كما سلف بيانه، أما من نقل عنه استثناء أخص الخصوص، فلعله وقف على ما يعلم منه ذلك، أو لأن أخص الخصوص معلوم دخوله قطعا تحت العام؛ كما أن من أطلق القول عنهم فى عدم الحجية اعتمد أيضا على معلومية دخوله قطعا. ومن أجل ذلك استبعد الكمال ذهاب الثورى إلى القول بعدم الحجية مطلقا، حتى فى أخص الخصوص؛ كما نقلوه عنه فى الرواية الأخرى، بل ذهب إلى أكثر من الاستبعاد، وحكم بسقوط هذا الرأى إن صح؛ إذ كيف يذهب أحد إلى هذا، وأخص الخصوص قطعى لا يتطرق إليه احتمال خروجه، وإلا كان نسخا لا تخصيصا، ويخرج البحث من الكلام فى تخصيص العام الذى هو فرض المسألة إلى نسخ العام. وعزا هذا المذهب إمام الحرمين فى «برهانه» إلى جماهير المعتزلة وأصحاب الرأى، وقال فى «إرشاد الفحول»: إن القفال الشاشى حكى هذا المذهب عن أهل العراق، وحكاه الغزالى فى «المستصفى» عن القدرية، ثم قال: ومنهم من قال: أقل الجمع. وقد تكون الحجة لمن يرى عدم الحجية، حتى فى أخص الخصوص أن الواحد الغير المعين مجمل، فلا يكون حجة ودفعها فى «المسلم» بمنع إجماله، فإنه واحد، أى واحد كان فهو مطلق، ولكن شارحه نظر فى هذا الدفع؛ لأن الحكم فى العام المخصوص على البعض المعين الباقى بعده، واحدا كان أو كثيرا، وهو غير معلوم للمخاطب، فيكون مجملا قطعا، لا أن الحكم فيه على بعض ما، أو أن الباقى بعض ما. وفى الحق أنى لا أكاد أفهم معنى لاستثناء أخص الخصوص، وهو الفرد الدائر بين الأفراد الباقية الغير المعلوم للمخاطب والذهاب إلى القول بحجيته دون ما عداه؛ لأن معنى الحجية على ما قلنا إيجاب العمل بمقتضاه، وكيف يتأتى من المخاطب الامتثال حينئذ؟ اللهم إلا إذا أرادوا من ذلك خروج المخاطب من عهدة الخطاب بامتثال أى فرد كان، وهذا مما لم نقف عليه بعد. ولعل فى الإطلاق الذى وجدناه فيما نقله الجصاص عن الكرخى ما يعين على هذا الفهم. وحينئذ يكون الظاهر أن أصحاب هذا الرأى يلتقون فى النهاية مع رواية الثورى الأخرى. نعم يظهر الفرق بين الرأيين فيما إذا كان العام مشتملا على أفراد، ثم خصص بحيث لا يبقى إلا فرد واحد - على رأى من يرى ذلك - والعلة التى قيلت بصدد الاستدلال لهم لا تمنع من العمل بهذا الفرد. ومنهم من ذهب إلى أن العام إن كان منبئا عن الباقى ودالا عليه بسرعة؛ كلفظ «المشركين» فى قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ إذا خص بأهل الذمة كان حجة؛ لأن المراد من المشركين بعد تخصيصه بأهل الذمة ظاهر، ينتقل الذهن بسرعة إلى أن المراد منه حينئذ الحربيون، وأما إذا كان لا يدل عليه بسرعة « لا يكون حجة ؛ لتوقفه على البيان، وذلك كلفظ «السارق» فى قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾ فإنه بعد تخصيصه بذى الشبهة لا يعلم المراد منه؛ لأنه يحتمل سرقة نصاب، وغيره من حرز أم لا، فيحتاج إلى بيان الشارع، فلا ينتقل الذهن إلى سارق نصاب من حرز قبل بيان الشارع، وإلى=

المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ

قال المصنف - رحمه الله -: قَالَ ابْنُ سُرَيْجٍ: لا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ، مَا لَمْ يُسْتَقْصَ فِي طَلَبِ الْمُخَصِّصِ، فَإِذَا لَمْ يُوجَدْ ذَلِكَ الْمُخَصِّصُ - فَحِينَئِذٍ: يَجُوزُ التَّمَسُّكُ

=هذا الرأى ذهب أبو عبد الله البصرى تلميذ الكرخى. «جـ» وقال القاضى عبد الجبار: إن كان العام قبل التخصيص ظاهرا لا يتوقف على البيان، ولا يحتاج إليه فهو حجة؛ كما فى قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين...﴾ فإنه بين فى أفراده قبل إخراج أهل الذمة، وإن كان يتوقف على البيان، ويحتاج إليه فليس بحجة؛ كما فى قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة...﴾، فإنه لا يدرى المراد منه قبل بيان الشارع بقوله وفعله، بل هو مفتقر إلى البيان قبل إخراج الحائض؛ ولذلك بينه رسول الله ﷺ بفعله فقال: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»، وهذا المذهب قريب من سابقه. «د» ومن الناس من ذهب إلى أنه حجة فى أقل الجمع وهو اثنان، أو ثلاثة - على الخلاف - ولا يكون حجة فيما زاد على ذلك، قال فى «إرشاد الفحول»: حكى هذا المذهب القاضى أبو بكر وابن القشيرى، وقال: إنه تحكم، وقال الصفى الهندى: لعله قول من لا يجوز تخصيص التثنية، وحكى الغزالى فى «المستصفى» أن فريقا من القدرية ذهبوا إلى هذا المذهب. «هـ» وذهب البلخى، وهو ممن يرى أن الدليل المتصل كالشرط والصفة تخصيصا - إلى أن العام إن خص بمتصل فهو حجة؛ نحو: «اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة»، وإن خص بمنفصل لم يكن حجة. وإذا ما علمنا أن البلخى يرى المتصل تخصيصا، وأن الكرخى لا يراه - يظهر لنا الفرق بين ما ذهب إليه البلخى، وما ذهب إليه الكرخى، ويكون للتفصيل وجه عند البلخى، ولا وجه له عند الكرخى، وعليه فما فى التقرير والتحبير شرح التحرير من أن قول البلخى هو بعينه قول الكرخى غير وجيه، اللهم إلا باعتبار المآل والنتيجة؛ إذ على المذهبين المنفصل يجعل العام غير حجة فى الباقى، والمتصل يجعله حجة، وإن سماه البلخى تخصيصا دون الثانى. وجملة القول فى هذه المذاهب: أنها راجعة إلى القول بالحجية مطلقا، وعدم الحجية مطلقا، وإلى التفصيل على اختلافهم فيه. وغنى عن البيان أن من ذهب إلى كونه حجة مطلقا، أو فى حال دون حال، وهو ممن يرى ظنية العام، أن العام عنده بعد التخصيص حجة ظنية، ولا نعرف خلافا لأحد منهم فى ذلك. أما الذين يقولون بقطعية العام قبل تخصيصه - فقد وقع الخلاف بينهم بعده فى كونه حجة قطعية أو ظنية. فمن قائل: إنه صار بالتخصيص دليلا ظنيا يخص بالظنى من قياس وخبر آحاد، ولا فرق فى ذلك بين ما إذا كان المخصص معلوما على ما هو مذهب الجمهور، أو مجهولا على من يرى حجيته. ومن قائل أنه يبقى بعد التخصيص قطعيا، سواء كان المخصص معلوما أو مجهولا، حكاه فى «المرقاة» من غير نسبة، ولعل هذا المذهب هو مذهب أبى المعين الذى نقل عنه فى المخصص المجمل، فقد حكى فخر الإسلام أن المخصص عنده إن كان معلوما يبقى العام بعد التخصيص فيما رواه على ما كان، وإن كان مجهولا يسقط دليل الخصوص، ويبقى العام موجبا حكمه فى الكل كما كان قبل لحوق دليل التخصيص به. وفريق ثالث ممن يرى حجيته إن خص بمعلوم فقط يذهب إلى قطعيته، ولم نر أحدا ممن حكاه صرح بمن يراه.

بِهِ فِى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ.

وَقَالَ الصَّيْرَفِىُّ: يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ ابْتِدَاءً مَا لَمْ تَظْهَرْ دَلالَةٌ مُخَصِّصَةٌ.

وَاحْتَجَّ الصَّيْرَفِىُّ بِأَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: لَوْ لَمْ يَجُزِ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ إِلاَّ بَعْدَ طَلَبِ أَنَّهُ هَلْ وُجِدَ مُخَصِّصٌ أَمْ لاَ - لَمَا جَازَ التَّمَسُّكُ بِالْحَقِيقَةِ إِلاَّ بَعْدَ طَلَبِ أَنَّهُ هَلْ وُجِدَ مَا يَقْتَضِى صَرْفَ اللَّفْظِ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ؟ وَهَذَا بَاطِلٌ؛ فَذَاكَ مِثْلُهُ.

بَيَانُ الْمُلازَمَةِ: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجُزِ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ إِلاَّ بَعْدَ طَلَبِ الْمُخَصِّصِ - لَكَانَ ذَلِكَ - لأَجْلِ الاحْتِرَازِ عَنِ الْخَطَأِ الْمُحْتَمَلِ؛ وَهَذَا الْمَعْنَى قَائِمٌ فِى التَّمَسُّكِ بِحَقِيقَةِ اللَّفْظِ؛ فَيَجِبُ اشْتِرَاكُهُمَا فِى الْحُكْمِ.

بَيَانُ أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالْحَقِيقَةِ لا يَتَوَقَّفُ عَلَى طَلَبِ مَا يُوجِبُ الْعُدُولَ إِلَى الْمَجَازِ: هُوَ أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ وَاجِبٍ فِى الْعُرْفِ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُمْ يَحْمِلُونَ الأَلْفَاظَ عَلَى ظَوَاهِرِهَا مِنْ غَيْرِ بَحْثٍ عَنْ أَنَّهُ، هَلْ وُجِدَ مَا يُوجِبُ الْعُدُولَ، أَمْ لاَ؟

وَإِذَا وَجَبَ ذَلِكَ فِى الْعُرْفِ - وَجَبَ أَيْضًا فِى الشَّرْعِ؛ لِقَوْلِهِ ﷺ: «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا - فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ».

وَثَانِيهِمَا: أَنَّ الأَصْلَ عَدَمُ التَّخْصِيصِ؛ وَهَذَا يُوجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْمُخَصِّصِ؛ فَيَكْفِى فِى إِثْبَاتِ ظَنِّ الْحُكْمِ.

وَاحْتَجَّ ابْنُ سُرَيْجٍ: أَنَّ بِتَقْدِيرِ قِيَامِ الْمُخَصِّصِ لا يَكُونُ الْعُمُومُ حُجَّةً فِى صُورَةِ التَّخْصِيصِ، فَقَبْلَ الْبَحْثِ عَنْ وُجُودِ الْمُخَصِّصِ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْعُمُومُ حُجَّةً وَأَلاَّ يَكُونَ، وَالأَصْلُ: أَلاَّ يَكُونَ حُجَّةً؛ إِبْقَاءً لِلشَّىْءِ عَلَى حُكْمِ الأَصْلِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ ظَنَّ كَوْنِهِ حُجَّةً أَقْوَى مِنْ ظَنِّ كَوْنِهِ غَيْرَ حُجَّةٍ؛ لأَنَّ إِجْرَاءَهُ عَلَى الْعُمُومِ أَوْلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى التَّخْصِيصِ، وَلَمَّا ظَهَرَ هَذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّفَاوُتِ، كَفَى ذَلِكَ فِى ثُبُوتِ الظَّنِّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن عبارة أئمة الأصول فى هذه المسألة مختلفة، فلننقلها؛ ليتأملها الناظر، وبها تتلخص صورة المسألة، ومحل النزاع، فنقول: قال إمام الحرمين فى كتاب «البرهان»: إذا وردت الصيغة الظاهرة فى العموم، ولم يدخل وقت

العمل بموجبها: فقد قال أبو بكر الصيرفي: «يجب اعتقاد العموم فيها على المتعبَّدين، ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه، فذلك، وإن تبين خصوص، يُغَيَّرُ العقد»؛ وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء، ومضطرب العلماء، وإنما هو قول صدر عن غباوة، واستمرار في عناد. ونحن نقول لمن ينتحل هذا المذهب: أيجوز أن يبين الخصوص [في الآخرة]؟ فإن قال: «لا» - فتقدير ورود الخصوص متأخرا محال إذن. ويتصل القول في ذلك بالرد على الذين [ما] أوجبوا اتصال البيان بمورد الخطاب؛ وأبو بكر هذا من الرادِّين على هؤلاء في تصانيفه: فإن زعم صاحب هذا المذهب أن تبين الخصوص ممكن، فكيف يتصور جزم العقد مع اشتماله على تجويز أن يتبين الأمر على خلاف ما جزم [٢٣٥ / أ] العقد به، والتردد والجزم متناقضان؟! والذى يكشف الغطاء في هذه المسألة: أن المتعبَّدين - قبل أن يتوجه العمل - قد يترددون، وقد يغلب على ظنهم العموم بظهور اللفظ في اقتضائه، ثم إذا لم يرد مخصص، ودخل وقت العمل - فيقع ذلك على وجهين:

أحدهما: القطع بالتعميم؛ فينتهض اللفظ العام مع القرائن نصًّا. وقد يقع ذلك في مسالك الظنون؛ فإن العمل لا ينحصر في مدارك القطع، فالمقطوع به وجوب العمل بالعموم، فأما أن يعتقد إرادة العموم، فلا؛ وهذا يطرد في كل ما لا يكون قاطعا؛ كأخبار الآحاد، [والأقيسة الظنية]، وإنما نثبته بالمقطوع به في جميع هذه الأبواب، فالقطع بوجوب العمل، وأما جزم العقد بأن المطلِق أراد التعميم، فلا. انتهى كلام إمام الحرمين.

واعلم: أنه يحصل منه: أن الخلاف في العام قبل وقت العمل بموجبه: هل يعتقد عمومه في الحال أم لا؟ وظهر منه: أن الصيرفي ممن يجوِّز تأخير البيان عن وقت الحاجة. ويحصل منه - أيضا - أن يكون العمل به مقطوعا، وأما أن مطلِق اللفظ العام أراد العموم، فلا قطع فيه، وهذا الأمر هو الذى أشبه على من قال: إن الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد، وما يجرى مجراها مما يفيد الظن - أحكام معلومة، ولم يعرف أن المقطوع به وجوب العمل؛ لا أنَّ الحكم المظنون معلوم.

قال الغزالى[١]: فإن قال: إذا لم يجز الحكم بالعموم، ما لم يتبين انتفاء دليل التخصيص فمتى يتبين له ذلك؟ وهل يشترط أن يعلم انتفاء المخصص قطعا، أو يظنه ظنا؟ لا خلاف في أنه لا تجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص؛ والمشكل: أنَّه إلى متى يجب البحث؟! فإن المجتهد: أنَّه وإن استقصى أمكن أن يشذ عنه دليل لم يعثر

---

(١) ينظر المستصفى (١٥٧/٢).

عليه؛ فكيف يحكم مع إمكانه؟! أو كيف ينحسم سبيل إمكانه؟! وقد انقسم الناس فيه على ثلاثة مذاهب: قيل: يكفى حصول غلبة [٢٣٥ / ب] الظن بالانتفاء عند الاستقصاء فى البحث.

وقيل: لابد من اعتقاد جازم، وسكون نفس: بأنه لا دليل، وأما إذا كان يشعر [فى] نفسه بجواز دليل يشذ عنه ويحيك فى صدره - فالحكم به حرام.

وقيل: لابد وأن يقطع بانتفاء الأدلة؛ وإليه ذهب القاضى؛ وذلك لأن اعتقاد الجزم من غير دليل قاطع - جهل؛ والمشكل على هذا: طريق تحصل القطع بالنفى.

ثم قال الغزالى: المختار - عندنا - أن تيقن[١] الانتفاء [إلى هذا الحد] لا يشترط، والمبادرة قبل البحث لا تجوز، بل عليه تحصيل علم أو ظن باستقصاء البحث:

أما الظن: فبانتفاء الدليل فى نفسه. وأما القطع: فبانتفائه فى حقه؛ بتحققه عجز نفسه عن الوصول إليه بعد بذل غاية وسعه؛ فيكون العجز عن العثور على ذلك دليلا [قاطعًا]، وانتفاء الدليل فى نفسه مظنونًا.

وقال القاضى أبو الوليد[٢] المالكى[٣]: يجوز تأخير التخصيص عن وقت ورود اللفظ العام؛ وإليه ذهب أكثر أصحابنا. وقال بعض [أهل العراق]، وأبو بكر الصيرفى، وأبو بكر الأبهرى، والمعتزلة: لا يجوز تأخير ذلك عن وقت ورود اللفظ.

واعلم: أن هذا خلاف ما نقله إمام الحرمين[٤] عن أبى بكر الصيرفى.

وقال الأبيارى فى شرح «البرهان»: مذهب الصيرفى: ألا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب. وهذا - أيضًا - مخالف لقول إمام الحرمين.

وقال المازرى فى شرح «البرهان»: المعمول على خلاف مذهب الصيرفى فى اعتقاد العموم جزما.

والكلام فى هذه المسألة مبنى على أن الحاجة لم تدع إلى العمل بالعموم، فإذا دعت الحاجة، لم يمكن تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن قال الصيرفى: «إنما أردت اعتقاد وجوب العمل، لا اعتقاد إرادة العموم»:

---

(١) فى «أ»: يقين.
(٢) فى «أ»: أبو بكر.
(٣) ينظر: إحكام الفصول (٢٥٣).
(٤) ينظر: البرهان (١/٤٠٦).

قلنا: فقد يرد التخصيص بعد ذلك عند وقت العمل.

وإذ قد أحطت علمًا بأدلة أئمة الأصول فى المسألة، فاعلم: أن هذه المسألة لها صورتان:

إحداهما: [٢٣٦ / أ] هى المفروضة قبل مجىء وقت العمل؛ والحق فيها: ما اختاره إمام الحرمين، وهو ظهور العموم، والقطع بوجوب العمل.

وثانيهما: [هى] المفروضة عند وقت العمل به، وفيه من الخلاف ما نقله الغزالى؛ والحق فيه: هو الذى اختاره الغزالى. والذى ظهر من كلام الجماعة: أنه لا يجوز الهجوم على الحكم(١) بمقتضى العموم دون البحث والاستقصاء، والظنُّ الحاصل من مجرد قوله: «الأصل عدم التخصيص» - لا يكفى.

وأما الذى نقله المصنف: أن مذهب ابن سريج وجوب الاستقصاء، ومذهب الصيرفى عدم وجوب الاستقصاء - فهو حكم بمقتضى العموم ابتداء، ويعتمد على [عدم](٢) ظهور المخصص ابتداء، والخلافِ فى العام فى إجرائه على عمومه، والخاص فى إجرائه على حقيقة واحدة: فمن أوجب الاستقصاء، والبحث عن المخصص - أوجب البحث عن المقتضى لحمل اللفظ على المجاز.

قال المصنف: احتج الصيرفى بأمرين:

أحدهما: أنه لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص، وعدم العثور عليه - لما جاز التمسك بالحقيقة، إلا بعد طلب ما يوجب صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أن عدم جواز ذلك إنما كان احترازا عن الخطأ المحتمل؛ لمكان المناسبة والدوران: أما المناسبة: فلأن الاحتراز عن الخطأ أمر مطلوب، وعدم جواز ذلك فعل صالح لتحصيل ذلك المطلوب جزما، والحكم قد باشر.

وأما الدوران: فلأن عدم الجواز دار مع ما ذكرنا وجودا وعدما، أما وجودًا: ففى فعل الملزوم، وأما عدما: فظاهر.

والمناسبة والدوران: يدلان على الغلبة؛ على ما سيأتى بيانه - إن شاء الله تعالى - ووجوب الاحتراز عن الخطأ موجود فى فصل الحقيقة؛ فيتحقق الملزوم(٣).

---

(١) فى «ب»: الحرام.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: اللازم.

وبيان انتفاء اللازم: أن ذلك غير واجب فى العرف؛ فإنهم يحملون الألفاظ على حقائقها من غير بحث عن الصارف إلى المجاز، [٢٣٦ /ب] وإذا كان فى العرف كذا، فوجب أن يكون فى الشرع كذا؛ لقوله ﷺ: «مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ»(١) ويمكن تقريره: بأن يقال: إذا كان فى العرف كذا، وجب أن يكون فى اللغة كذا، وفى الشرع كذا؛ وإلا يلزم النقل؛ وهو خلاف الأصل.

وثانيهما: أن الأصل عدم التخصيص.

واحتج ابن سريج: بأن قال: إن العام قبل ظهور المخصص احتمل ألا يكون حجة فى صورة التخصيص؛ وذلك لاحتمال وجود المخصِّص، واحتمل أن يكون حجة فيه؛ لاحتمال عدمه، وهما احتمالان يتعارضان؛ لكن احتمال عدم كونه حجة أظهر؛ لأن الأصل ألا يكون حجة.

وأجاب عنه: بأن احتمال كونه حجة أقوى؛ لأن الأصل إجراؤه على العموم وعدم التخصيص(٢).

---

(١) لا أصل لهذا الحديث مرفوعا إنما ورد موقوفا عن عبد الله بن مسعود من طرق: فأخرجه أحمد (٣٧٩/١) والبزار (٨١/١ - كشف) رقم (١٣٥) كلاهما من طريق أبى بكر بن عياش عن عاصم عن زر بن حبيش عن ابن مسعود قال: إن الله نظر فى قلوب العباد فوجد قلب محمد خير قلوب العباد ثم نظر فى قلوب العباد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم أنصار دينه فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيح. ومن طريق أحمد أخرجه الحاكم فى «المستدرك» (٧٨/٣) مختصرا وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبى. وقال السخاوى فى «المقاصد» (ص ٣٦٧): وهو موقوف حسن. انتهى. قلت: وقد وهم السخاوى فى هذا الحديث حيث عزاه إلى الإمام أحمد فى السنة وقال: ووهم من عزاه للمسند. فظهر من تخريج الأثر أنه رحمه الله هو الواهم فى توهيم من عزا هذا الأثر إلى المسند. وللحديث طريق آخر قد أشار إليه البزار فقال عقب الطريق الأول: رواه بعضهم عن عاصم عن أبى وائل عن عبد الله. وهذا الطريق أخرجه أبو داود الطيالسى (٣٣/١ - منحة) رقم (٦٩) ومن طريقه أبو نعيم فى «حلية الأولياء» (٣٧٥/١) من طريق عاصم عن أبى وائل عن ابن مسعود. والحديث ذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١٢٥/١) وقال: رواه أحمد والبزار والطبرانى فى «الكبير» ورجاله موثقون وقال الحافظ ابن كثير فى «تحفة الطالب» (ص ٤٥٥): هذا مأثور عن عبد الله بن مسعود بسند جيد.

(٢) العام ينتظم جميع الأفراد، وقد يرد على العام التخصيص فإذا خصص لم يكن منتظما إلا ما وراء الخاص، وعليه لو وقع للمجتهد لفظ عام فهل يجوز له الحكم بالعموم بدون أن يبحث عن المخصص من أدلة الشرع الأخرى، أو يتوقف فى الحكم حتى يبحث عن المخصص؟. وأننا إذا=

.. ..

=أوجبنا البحث فإلى أى حد يجب التوقف، هل إلى أن يقطع بعدم المخصص، أو إلى أن يغلب على ظنه؟. فالكلام فرعين: الأول: فى جواز العمل بالعمومات الشرعية، والتمسك بها قبل البحث عن المخصص، وللأصوليين فيه قولان: الأول: أنه لا يجوز، فلا يجوز الحكم بصحة عقد، ولا بحلية طيب، بمجرد ملاحظة قوله تعالى: ﴿أحل لكم الطيبات﴾، وقوله تعالى: - ﴿أوفوا بالعقود﴾، من غير فحص عن مخصصها، فلو حكم به كان كمن حكم بمجرد التشهى، وهو ما ذهب إليه جمع غفير من المحققين على ما نقله الطباطبائى، ونقل عن بعضهم أنه مذهب أكثر الأصوليين. قال ابن أمير حاج فى «التقرير والتحبير»: وهذه المسألة لم أقف فيما وصل إليه النظر القاصر من كتب الحنفية على صريح لهم فيها، نعم أصولهم توافق ما ذهب إليه الصيرفى، ولاسيما ما ذهب إليه معظمهم القائلون بأن موجبه قطعى كموجب الخاص؛ ثم صرح من بعده صاحب «المسلم» بأنه مذهب الحنفية، ثم قال: وحكى الخلاف أبو إسحاق الشيرازى، والإمام الرازى وأبو إسحاق الأسفراييني. وعبارة البيضاوى فى «المنهاج» تفيد أن المسألة محل نزاع؛ حيث قال: يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص، وابن سريج أوجب طلبه ثم استدل على رأيه. وقال الاسنوى: فى المسألة مذهبان: جوزه الصيرفى، ومنعه ابن سريج، هكذا حكاه الإمام وأتباعه، ولم يرجح شيئا منهما فى كتابيه «المنتخب»، و«المحصول»، لكنه أجاب عن دليل ابن سريج، وفيه إشعار بميله إلى الجواز؛ ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار، فتابعه المصنف عليه، لكنه جزم بالمنع فى المحصول فى أواخر الكلام عن تأخير البيان عن وقت الخطاب. وقال فى «جمع الجوامع»: ويتمسك بالعام فى حياة النبى ﷺ قبل البحث عن المخصص، وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج. وقال الجلال فى شرحه عليه؛وما نقله الآمدى وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن سريج - مدفوع بحكاية الشيخ أبى إسحاق الشيرازى الخلاف فيه، وعليه جرى الإمام الرازى وغيره، ومال إلى التمسك به قبل البحث، اختاره البيضاوى وغيره، وتبعهم المصنف. وعبارة أبى إسحاق الشيرازى فى «اللمع»: وإذا وردت ألفاظ العموم، فهل يجب اعتقاد عمومها، والعمل بموجبها قبل البحث عما يخصصها؟ - اختلف أصحابنا فيه، فقال أبو بكر الصيرفى: يجب العمل بموجبها، واعتقاد عمومها ما لم يظهر ما يخصصها، وذهب عامة أصحابنا؛أبو العباس، وأبو سعيد الإصطخرى، وأبو إسحاق المروزى؛ إلى أنه لا يجب اعتقاد عمومها، حتى يبحث عن الدليل، فإذا بحث فلم يجد ما يخصصها - اعتقد حينئذ عمومها وهو الصحيح. قال الغزالى فى «المستصفى»: لا خلاف فى أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص؛ لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص، والشرط بعد لم يظهر. وقال الآمدى فى «إحكامه»: لا نعرف خلافا بين الأصوليين فى امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص وعدم الظفر به، وقال ابن الحاجب: يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص إجماعا. وقد تعرض شارح «المسلم» إلى نقل الإجماع فى هذا المقام، ونازع فى صحته قائلا: وأدل الدليل على أن نقل الإجماع غير متطابق؛ أن أمير المؤمنين عمر - رضى الله عنه - حكم بالدية فى الأصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم - رضى الله عنه - وترك القياس والرأى، ولم يبحث عن المخصص=

.. ..

=ولم يسأل عنه، وكذلك سيدة النساء فاطمة الزهراء - رضى الله عنها - تمسكت بما ظنته عاما فى الميراث مع عدم البحث عن المخصص، ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار، ثم قال - وبالجملة -: لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف فى العام قبل البحث عن المخصص، ولا إنكار واحد منهم فى المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث، وكذا فى القرن الثانى والثالث، والحنفية يوجبون العمل بالعام قبل البحث، واستقر هذا المذهب إلى الآن فأين الإجماع؟ ثم نقل عن القاضى أبى زيد أن التوقف مبتدع بعد القرن الثالث. انتهى. ونقل فى «التقرير والتحبير» عن تاج الدين السبكى؛ أن دعوى الإجماع على أنه لابد من البحث عن المخصص - ممنوعة، فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا، حكاه الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى، ومن يطول تعداده، وعليه جرى الإمام الرازى وأتباعه، ونقل أيضا عن الفاضل الأبهرى؛ أنه قدح فى هذا الإجماع مع مخالفة الصيرفى؛ لأنه إن كان فى عصره، فكيف ينعقد مع مخالفته، وهو من أهل الإجماع، وإن كان قبله لعرفه، فلم يخالفه؛ لأنه أقعد بمعرفتة، وإن كان بعده لما جاز لأحد أن يخالفه بعد حكايته عن ابن الحاجب، وقد خالفه كثير من العلماء؛ كمصنفى الحاصل، والتحصيل، والمنهاج؛ فإنهم اختاروا جواز العمل به والتمسك به، ما لم يظهر المخصص، وأسندوا إيجاب طلبه إلى ابن سريج. وقد أراد بعض المتأخرين - الأسنوى - أن يجمع بين رأى من حكى الإجماع على عدم الجواز قبل البحث، وبين رأى الصيرفى فقال: إن خلافه إنما هو فى اعتقاد العموم قبل دخول وقت العمل به، فإنه قال: إذا ورد لفظ عام، ولم يدخل وقت العمل به؛ فيجب اعتقاد عمومه، ثم إن ظهر مخصص تغير ذلك الاعتقاد، هكذا نقله عنه إمام الحرمين وغيره عنهم حكاية الخلاف، فالحق أن نقل الإجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص - ليس على ما ينبغى. على هذا النحو فرضوا النزاع فى هذه المسألة، ولم يتعرض من تكلم فيها لبيان هل هذا الخلاف جاء نتيجة لاختلافهم فى دلالة العام، أم أنه خلاف مبتدأ بعيد عن هذا؟. وسنرى من الأدلة التى حكيت للمتنازعين، ومن مناقشاتهم ما يحدد لنا ارتباط البحثين ببعضهما؛ إذ إنها فى المعظم منها تتجه إلى دلالة العام، وجعلها هديا لهم فيما ذهبوا إليه؛ وإليك ما قالوه: قال المانعون من العمل قبل البحث: عارض دلالة العام احتمال المخصص، ولا حجة مع احتمال المعارض؛ فوجب التوقف إلى البحث. وأجيب عن ذلك من قبل القائلين؛ بأن دلالة العام قطعية بأن العام قاطع، ولا احتمال للتخصيص إلا عقلا؛ كاحتمال المجاز فى الخاص، والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا، فلا ينافى الحجية، وأما القائلون بظنية العام - وهم مع ذلك لا يمنعون من العمل قبل البحث - فلهم أن يقولوا: إن احتمال المخصص احتمال مرجوح، فلا يعارض العموم الوضعى الراجح، فلا توقف، بل يجب العمل بالراجح. وفى الجواب من قبل الظنيين نظر، فإن لقائل أن يقول: إن شيوع التخصيص وكثرته - حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص - يجعل احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه، ويتوقف ترجيح أحد الأمرين على البحث والتفتيش. ولهم غير هذا الوجه شبه حكاها صاحب مفاتيح الأصول، وليس فيها أثارة من علم، رأينا أن من الخير العدول عن إثباتها، ومن=

.. ..

=أرادها فعليه بهذا المبحث من كتابه. وتمسك القائلون بجواز العمل بالعام من غير فحص بما يأتي: أولا: لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام - لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة، واللازم منتف، بيان الملازمة أن إيجاب طلب المخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ، وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز بل هو أبلغ، إذ على تقدير وجود المخصص تكون المفسدة في ثبوت الحكم بمحل التخصيص، وتحصل فائدة تحقق الحكم في غيره، وهو مقصود اللافظ، وعلى تقدير وجود المجاز قد تكون الحقيقة غير مرادة، فيحصل مفسدتان، إحداهما: ثبوت الحكم للحقيقة، وهو غير مراد، والثانية: انتفاؤه عن المجاز وهو المراد، وأما انتفاء اللازم؛ فلأن طلب المجاز ليس بواجب اتفاقا، والعرف قاض بحمل الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف -: اللفظ عن حقيقته، وإذا كان في العرف كذلك وجب في الشرع كذلك، لقوله - عليه السلام «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن». وأجيب عن هذا الوجه بالفرق بين العام والحقيقة، فإن العمومات أكثرها مخصوص كما عرفت، فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل الفحص عن المخصص، ولا كذلك الحقيقة، فإن أكثر الألفاظ على الحقائق وما قيل: إن أكثر اللغة مجازات يكذبه التتبع. وظاهر أن هذا الجواب إنما يتجه على من يرى ظنية العام؛ بناء على قيام الاحتمال فيه، فإن كان من الذين يتمسكون بهذا الدليل من يرى هذا الرأي - كان الجواب سديدا بالنسبة له؛ لأنه على ما سلف بيانه يفرق بين العام والخاص، فكيف يذهب إلى القول بأنهما متساويان، ويرتب على ذلك العمل بدون توقف إلى البحث في العام؛ كما لا يتوقف في غيره من الحقائق، أما أولئك الذين يرون أن العام قطعي في دلالته - والظاهر أن الدليل لهم - فلا يتجه عليهم هذا الجواب؛ لأنهم لا يعترفون بقيام الاحتمال في العام، وغيره من الحقائق - الاحتمال الناشئ عن دليل - وحينئذ يتضح أنهم يعتمدون في هذا الدليل على مذهبهم في دلالة العام. ثانيا: ما نقله صاحب مفاتيح الأصول، وهو: أن الدليل الدال على العمل بخبر الواحد من غير توقف: وهو أن الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد، وشاع ذلك وذاع من غير نكير، وإلا لنقل إلينا بالعادة، يجرى نظيره هنا بأن يقال: لم يطلب أحد من المتنازعين في المسألة التوقف من صاحبه، حتى يبحث عن المعارض، والمخصص بل سكت أو تلقى بالقبول، وإلا لنقل إلينا؛ فصار إجماعا على عدم البحث عن المخصص، على أنه يمكن أن يقال: معلوم من شأن الصحابة والتابعين أنه حين احتجاج أحدهم على صاحبه بالآية الظاهرة في معنى، أو المتناولة بعمومها الشيء إذا تلا عليه الآية - لم يكن يجيبه بأنه لا حجة فيها، فلعلها مخصوصة أو مُئَوَّل، فانظر حتى ننظر في تخصيصه وتأويله، ونصل إلى ما يئول إليه البحث من أحد المعتبرين، ونقل عن الواقفية أيضا ما يعضد هذا فقال: ويمكن الاستدلال على الجواز، بأن علماء الأمصار في جميع الأعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ضميمة نفي المخصص، ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص - لكان للخصم أن يقول: العام لا يكفي في إثبات هذه المسألة، ولا علم لي ببحثك عن المخصص الذي يوجب انتفاؤه دخول هذا الفرد المتنازع فيه. وفي هذه الحجة نظر للمنع من اتفاق الصحابة والتابعين على=

.. ..

=ذلك، وكيف لا والمعظم على لزوم البحث، ولو كان فعل الصحابة والتابعين ثابتا - لما خفى عليهم؛ مع كثرة تتبعهم، وقرب عهدهم، وعلو درجتهم. ثالثا: العام قطعى الدلالة على الأفراد، أو ظنى الدلالة عليها - على الخلاف السابق - وعلى الرأيين فلا توقف، أما على الأول؛ فلأن العام يستفاد منه الحكم قطعا، فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الثابت قطعا على عدم احتمال المعارض احتمالا غير معتد به؛ كما لا يتوقف فى سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتأويل، وأما على الثانى؛ فلأن العام يفيد ظن الحكم الإلهى ظنا قويا، فيجب العمل به من غير توقف - لأجل احتمال مرجوح للإجماع على العمل بالراجح. قال شارح «المسلم»: لقد أوقعنى فى العجب قول الواقفية، حيث جعلوا العام فى حكم المجمل حتى أوجبوا التوقف إلى ظهور المراد بل جعلوه لغزا، وكيف ساغ لهم القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفرادا، وهى دالة عليه قطعا عند الحنفية وظنا قويا لا يحتمل إلا احتمالا عقليا مرجوحا عند غيرهم، وهل هذا إلا تهافت منهم؟! وبعد فهذا عرض وجيز لأدلة الفريقين، وما قد عساه أن يرد على كل من صاحبه من التوهين والتضعيف، والذى تطمئن النفس إليه فى هذا النزاع أن الذى يتفق ومذهب القائلين بقطعية الدلالة فى العام - هو القول بالعمل بدون بحث عن المخصص؛ لأن أرباب هذا الرأى لا سبيل لهم إلى القول بالتوقف، وإلا فكيف يهملون الاحتمال فى العام، ويحكمون بأنه قطعى الدلالة؛ نظرا إلى صيغة العام، ثم يوجبون التوقف إلى البحث، اللهم إن هذا غير مفهوم ولا مستساغ، أما الآخرون وهم الذين يعترفون بقيام الاحتمال فى العام حتى حكموا بظنيته؛ بناء عليه - فإنا نختار بالنسبة لهم ذلك الاتجاه الذى سار عليه الإمام الشاطبى فى موافقاته، من أن العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت فى أبواب الشريعة من مثل العبادات، والمعاملات، والأنكحة، أو تكررت فى مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص - فهى مجراة على عمومها بدون توقف، ولا بحث عن وجود معارض، وإن لم يكن العموم مكررا، ولا مؤكدا، ولا منتشرا فى أبواب الفقه - فالتمسك بمجرده فيه نظر، بل لابد من البحث عما يعارضه أو يخصصه، واعتمد فى ذلك على الاستقراء، فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا فى الدين فى مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعا ولا حالا، فعده العلماء أصلا مطردا، وعموما مرجوعا إليه من غير استثناء، ولا طلب مخصص، ولا توقف فى مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعظيم التام. وقررت الشريعة أيضا: «ألا تزر وازرة وزر أخرى»، فأعمل العلماء المعنى على عمومه من غير توقف ولا بحث، وبينت بالتكرار أن لا ضرر ولا ضرار، وأن من سن سنة حسنة أو سيئة - كان له ممن اقتدى به حظ؛ إن حسنا أو سيئا، فحمل العلماء المعنى على عمومه، من غير تفتيش ولا بحث عن وجود معارض. على أن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهرهُ، باحتفاف القرائن به بمنزلة النص القاطع الذى لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك؛ فإنه معرض الاحتمالات، فيجب التوقف فى العمل بمقتضاه حتى يعرض على غيره، ويبحث عن وجود معارض له. وعلى الجملة فالرأى فى نظر الإمام الشاطبى أن كل أصل تكرر تقريره، وتأكد أمره، وفهم ذلك من مجارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه=

.. ..

=معمول به من غير توقف. في مقدار ما يجب على المجتهد من ذلك البحث عند من يرى وجوبه، وقد اختلف الأصوليون فيه على قولين: الأول: أنه لا يشترط العلم بعدم المخصص، بل يكفي أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث، وهو ما عليه الأكثر من أهل الأصول. الثاني: أنه يشترط؛ فلابد من القطع بانتفاء الأدلة المخصصة، وهو محكى عن القاضي أبي بكر الباقلاني وجماعة. احتج الأكثر بما يأتي: قالوا: «إنما اكتفينا بحصول غلبة الظن، ولم نشترط القطع؛ لأنه مما لا سبيل إليه غالبا؛ إذ غاية الأمر عدم الوجدان، وهو لا يدل على عدم الوجود، فلو اشترط القطع لأدى إلى إبطال العمل بأكثر العمومات، وهو باطل». واعترض: بمنع عدم حصول القطع بعدم المخصص؛ لأنه مما يحصل بسهولة، وبيان ذلك أن المسألة إن كانت مما كثر فيه البحث بين العلماء، وطال نزاعهم فيه، ولم يطلع على تخصيص، ولا نقله ناقل منهم - فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه، إذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا، وإن لم تكن مما كثر فيه البحث بين العلماء، فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه أيضا؛ ولأنه لو أريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه، فإذا بحث المجتهد، ولم يعثر على دليل التخصيص - يقطع بعدمه. ويجاب بأن ما ذكر باطل بما جاء في جملة من الكتب من منع العلم - عادة عند كثرة البحث، فإنه كثيرًا ما تكون المسألة مما تكرر فيه بحث المجتهد، أو يبحث المجتهد فيها، فيحكم، ثم يجد ما يرجع به عن حكمه، وهذا في غاية الظهور. أما قولهم: لو كان المراد بالعام بعض الأفراد - لنصب الله تعالى عليه دليلا. يطلع عليه - فغير مسلم؛ لأنه لا يلزم اطلاع المكلفين عليه، وبتقدير ذلك: لا نسلم نقلهم له. واعترض أيضا بأنا لا نسلم بطلان التالي، وما المانع من بطلان العمل بأكثر العمومات؟ ويجاب بأن المانع أمران:

أحدهما: استلزام ترك أكثر العمومات الخروج عن الأحكام، وهو غير جائز؛ ولذا جاز العمل بالظن في الفروع. ثانيهما: إجماع المسلمين على العمل بأكثر العمومات. واعترض بأن غلبة عدم التمكن من تحصيل القطع بعدم المخصص - لا يستلزم عدم وجوبه مطلقا، حتى فيما إذا تمكن منه، وإن كان نادرا؛ فما ذكروه ليس بسديد، ويجاب بأن ما ذكر باطل لوجهين:

أحدهما: أن مقصودهم دفع القول باشتراط تحصيل القطع بعدم المخصص كلية في العمل بالعام، ولا ريب أن ما ذكروه يدفع هذا الإيجاب الكلي؛ فإن السالبة الجزئية إذا صحت - أبطلت الموجبة الكلية؛ لما تقرر في علم المنطق أن السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية، وأن ثبوت أحد النقيضين يستلزم رفع الآخر.

ثانيهما: أنه إذا ثبت عدم وجوب تحصيل القطع بعدم المخصص في كثير من العمومات باعتبار تعذر ذلك فيه - وجب الحكم بعدم الوجوب فيما يمكن فيه ذلك؛ إما لإلحاق النادر بالغالب طردا للباب، ومراعاة لضبط الكلية، وصونا للحكم بعدم الاشتراط عن الاختلاف؛ وإما لأن النادر غير متميز عن الغالب، وأن العلم بعدم إمكان تحصيل القطع بعدم المخصص في الأغلب، إنما هو على جهة الإجمال دون التفصيل، وذلك يوجب سقوط وجوب تحصيل القطع بعدم المخصص في الأغلب على جهة الإجمال دون التفصيل، وهو يوجب السقوط في جميع الأفراد،=

قال المصنف – رحمه الله –:فَرْعٌ:

إِذَا قُلْنَا: يَجبُ نَفْيُ الْمخصِّصِ فَذَاكَ مِمَّا لاَ سَبِيلَ إِلَيْهِ إِلاَّ بأَنْ يَجْتَهِدَ فِي الطَّلَبِ، ثُمَّ لاَ يَجِدَ، لَكِنَّ الإِسْتِدْلاَلَ بِعَدَمِ الْوِجْدَانِ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ - لاَ يُورِثُ إِلاَّ الظَّنَّ الضَّعِيفَ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: إذا قلنا: «لابد من نفى المخصص ولا سبيل إليه بالطلب - فيلزم الوجدان، لكن ذلك لا يفيد إلا ظنا ضعيفا.

واعلم: أن هذا رد على القاضى؛ فإنه يذهب إلى أنه يمكن تحصيل القطع بنفى المخصِّص، وتمسك بمسلكين ضعيفين:

أحدهما: أن البحث إذا كان فى مسألة مشهورة بالخلاف بين العلماء - فيستحيل أن يكون هناك مخصص، ولا يُطَّلع عليه.

قال الغزالى[1]: هذا ضعيف؛ لأنه حجر على أصحابه أن يحكموا بمقتضى العموم، إلا فى مسألة مشهورة بالخلاف.

وثانيهما: أنه لو كان هناك مخصِّص، لنصب الله عليه دليلا. وهذا ضعيف أيضا؛ لجواز ألا ينصب عليه، أو إن نصبه، لا يبلغ المجتهدين، وإن استقصى فى البحث، والله أعلم.

* * *

=وإلا لوجب البحث فى جميعها وهو مستلزم للحرج العظيم، ثم هذا لا يقتضى الاكتفاء بالظن مطلقا، وإنما يقتضى عدم اشتراط القطع مطلقا؛ لأن غلبة انتفاء السبيل إلى القطع لا تقتضى؛ أنه لا يشترط القطع فى النادر، بل يمكن أن يكتفى بالظن فيما لا يمكن القطع فيه، ويشترط فيما يمكن. نعم يمكن أن يقال: لما تعذرت التفرقة بين ما يمكن القطع فيه وبين خلافه - كان اشتراط القطع فيما يمكن تحصيل القطع فيه - يؤدى إلى الاستقصاء فى جميع العمومات وأكثرها، وربما حصل اليأس، وأدى ذلك إلى العسر والحرج. ومما تقدم من اعتراضات المخالفين نعلم وجهة نظرهم فى إيجاب البحث حتى القطع؛ إذ قالوا: إذا كثر البحث من المجتهد عن المخصص ولم يجد قضت العادة بعدم الوجود وهو قاض بالقطع بعدم المخصص. والجواب: منع قضاء العادة بالقطع عند ذاك إنما العادة تقضى بالظن ولو قويا؛ وبهذا يترجح ما ذهب إليه الأكثر من الاكتفاء بغلبة الظن. ينظر نص كلام شيخنا: محمد فايد فى العام.

(١) ينظر: المستصفى (٢/١٦٠).

الْقِسْمُ الثَّالِثُ

فِيمَا يَقْتَضِى تَخْصِيصَ الْعُمُومِ

قال المصنف – رحمه الله –: وَالْكَلامُ فِى هَذَا الْقِسْمِ يَقَعُ فِى أَطْرَافٍ أَرْبَعَةٍ: أَحَدُهَا: الأَدِلَّةُ الْمُتَّصِلَةُ الْمُخَصِّصَةُ.

وَثَانِيهَا: الأَدِلَّةُ الْمُنْفَصِلَةُ الْمُخَصِّصَةُ.

وَثَالِثُهَا: بِنَاءُ الْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ.

وَرَابِعُهَا: مَا يُظَنُّ أَنَّهُ مِنْ مُخَصِّصَاتِ الْعُمُومِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ.

الْقَوْلُ فِى الأَدِلَّةِ الْمُتَّصِلَةِ

وَفِيهِ أَبْوَابٌ:

الْبَابُ الأَوَّلُ

فِى الاسْتِثْنَاءِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ

الْمَسْأَلَةُ الأُولَى: الاسْتِثْنَاءُ:

إِخْرَاجُ بَعْضِ الْجُمْلَةِ مِنَ الْجُمْلَةِ بِلَفْظِ «إِلاَّ»، أَوْ مَا أُقِيمَ مُقَامَهُ أَوْ يُقَالُ: مَا لاَ يَدْخُلُ فِى الْكَلامِ إِلاَّ لإِخْرَاجِ بَعْضِهِ بِلَفْظِهِ، وَلا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ.

والدَّلِيلُ عَلَى صِحَّةِ هَذَا التَّعْرِيفِ:

أَنَّ الَّذِى يُخْرِجُ بَعْضَ الْجُمْلَةِ عَنْهَا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْنَوِيًّا؛ كَدِلالَةِ الْعَقْلِ، وَالْقِيَاسِ؛ وَهَذَا خَارِجٌ عَنْ هَذَا التَّعْرِيفِ.

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لَفْظِيًّا: وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُنْفَصِلاً؛ فَيَكُونُ مُسْتَقِلاًّ بِالدَّلالَةِ؛ وَإِلاَّ كَانَ

لَغْوًا وَهَذَا - أَيْضًا - خَارِجٌ عَنْ هَذَا الْحَدِّ.

أَوْ مُتَّصِلاً، وَهُوَ: إِمَّا التَّقْيِيدُ بالصِّفَةِ، أَوِ الشَّرْطِ، أَوْ الاِسْتِثْنَاء، أَوِ الْغَايَةِ: أَمَّا التقييدُ بالصِّفَةِ: فَالَّذِى خَرَجَ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ لَفظُ التَّقْيِيدِ بِالصِّفَةِ؛ لأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: «أَكْرَمَنِى بَنُو تَمِيمٍ الطِّوَالُ» خَرَجَ مِنْهُمُ الْقِصَارُ، وَلَفْظُ «الطِّوَال» - لَمْ يَتَنَاوَل الْقِصَارَ؛ بِخِلافِ قَوْلِنَا: «أَكْرَمَنِى بَنُو تَمِيمٍ إِلاَّ زَيْدًا»؛ فَإِنَّ الْخَارِجَ، وَهُوَ زَيْدٌ، تَنَاوَلَتْهُ صِيغَةُ الاِسْتِثْنَاء وَهَذَا هُوَ الاِحْتِرَازُ عَنِ التَّقْيِيدِ بِالشَّرْطِ.

وَأَمَّا التَّقْيِيدُ بِالْغَايَةِ: فَالْغَايَةُ قَدْ تَكُونُ دَاخِلَةً؛ كَمَا فِى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المَائِدَةُ: ٦]؛ بِخِلاَفِ الاِسْتِثْنَاء. فَثَبَتَ أَنَّ التَّعْرِيفَ المَذْكُورَ للاِسْتِثْنَاء مُنْطَبِقٌ عَلَيْهِ.

الشرح: قال الإمام فى كتاب «البرهان»[١]: والاستثناء: استفعال من الثنى، وهو: الصرف، يقال: ثنيت الشىء أثنيه: إذا حرفته[٢]، وثنى الثوب: إذا كف [٢٣٧/ أ] وعطف عن أطراف الأذيال والكمام.

وقال الشيخ أبو إسحاق: قيل: إن الاستثناء: مشتق من تثنية الخبر بعد الخبر؛ كأن دخل فى الخبر الأول ودخل فى الخبر الثانى؛ فبنى منه الخبر.

وقال الغزالى[٣]: الاستثناء: قول ذو صيغ مخصوصة، محصورة دال على أن المذكور [فيه] لم يرد بالقول الأول.

قال بعضهم: ما ذكره باطل طردًا وعكسًا:

أما طردا: فلأنه يبطل بالتخصيص بالشرط والصفة والغاية.

وأما عكسا: فبقولهم: «جاء القوم إلا زيدا»؛ فإن هذا فرد خاص من أفراد الاستثناء، وليس بذى صيغ؛ ضرورة أن كل فرد مخصوص من أفراد الاستثناء لا يكون له إلا صيغة واحدة. ولك أن تمنع أن المذكور بالاستثناء المتصل غير مراد بالقول الأول؛ بناء على الخلاف الذى نقلناه وأيضًا لا حاجة إلى قوله: «محصورة».

واعلم: أن ما أورده على طرده - مندفع بالمنع.

---

(١) ينظر: البرهان (١/ ٣٨٠).

(٢) فى «ب»: طويته. كما فى بعض نسخ البرهان.

(٣) ينظر: المستصفى (٢/ ١٦٣).

وقال صاحب «الإحكام»(١): الاستثناء: عبارة عن لفظ متصل بجملة، لا يستقل بنفسه، دال [بحرف «إلا» أو إحدى أخواتها]، على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به، وهو ليس بشرط ولا صفة ولا غاية.

وهو باطل طردًا: بقولنا: «قام القوم إلا زيدا، وما قام القوم بل زيد، ولكن زيد».

وعكسا: بقولهم: «ما جاء إلا زيد»؛ فإنه لو أسقطه، لم يكن الباقى جملة.

وقال ابن الحاجب(٢): الاستثناء: إخراج بـ «إلا» وأخواتها.

وذكر المصنف تعريفين للاستثناء:

الأول: هو: «الاستثناء: إخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظة «إلا» أو ما أقيم مقامها».

واعلم: أن هنا أمورا:

أحدها: المستثنِى، وهو القائل لتلك الجملة مع صيغة الاستثناء، وهو المخرِج حقيقة.

وثانيها: المخرج من تلك الجملة، وهو «زيد» فى قولنا: «قام القوم إلا زيدا».

وثالثها: الإخراج، وهو فعل صادر من الفاعل به الخروج، ولابد من صيغة دالة على الإخراج.

وإذا تقرر هذا، فنقول: القائل: «الاستثناء [٢٣٧ / ب]: إخراج بعض...» [تعريف فعل المستثنِى، وليس بتعريف حقيقة الاستثناء. وقوله: «عن(٣)] الجملة» - فيه نظر؛ لأن المخرَجَ هو بعض مدلول الجملة لا بعض الجملة؛ ولا يرد عليه: «قام القوم ولم يقم زيد»؛ فإن لفظ «لم يقم» قام مقام «إلا»؛ ولأن «إلا» للإخراج؛ بخلاف «لم يقم».

التعريف الثانى: «الاستثناء: ما لا يدخل فى الكلام إلا لإخراج بعضه بلفظ لا يستقل بنفسه».

واعلم: أن هذا التعريف شرحه المصنف، ونزيده إيضاحا فنقول:

المخرج لبعض مدلول الجملة: إما أن يكون معنويًا أو لفظيًا:

أما الأول: فخارج عن التعريف المذكور بقيد اللفظ؛ فإنه قال: «ما لا يدخل فى الكلام إلا لإخراج بعضه»، ومن المعلوم أن الداخل فى الكلام لا يكون إلا لفظا؛ أو نقول: إن المراد بقولنا: «ما لا يدخل فى الكلام من الألفاظ»؛ فيخرج بهذا المخرج المعنوى.

---

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٦٥).

(٢) ينظر: شرح المختصر (٢/١٣٢).

(٣) سقط فى «ب».

ثم نقول: اللفظ المخرِج: إما أن يكون مستقلاً بالدلالة على المراد أو لا: والمستقل بالدلالة: قوله: «اقتلوا المشركين، لا تقتلوا أهل الذمة»؛ فإنَّ قوله: «لا تقتلوا أهل الذمة» كلام مستقل بنفسه؛ فلم يبق إلا المخرج اللفظى.

وأما غير المستقل بنفسه - فهو: التقييد بالشرط، والصفة، والغاية، والاستثناء:

أما التقييد بالصفة: فخارج عنه؛ وذلك لأن الذى خرج بالتقييد بالصفة لم يتناوله لفظ التقييد بالصفة؛ فإنك إذا قلت: «أكرمنى بنو تميم الطوال» - فالقصار الخارجون لم يتناوله اللفظ بالتقييد؛ بخلاف الاستثناء: فإن المستثنى دخل عليه لفظ «إلا» بعد ما تناوله. وكذا الشرط: فليس بمخرجه على الإطلاق؛ بل قد تدخل الغاية؛ كما فى قوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]؛ فيخرج بقولنا: «ما لا يدخل فى الكلام»، فبقى التعريف المذكور منطبقا على الاستثناء، وفيه نظر؛ وذلك لأن هذا التعريف لأداة الاستثناء لا للاستثناء؛ فإن «ما لا يدخل فى الكلام [إلا] للإخراج» يكون أداة للاستثناء، وقد ذكره تعريفا [٢٣٨/أ] للاستثناء، و«إلاَّ» يخرج بعض مدلول الكلام لا بعض الكلام، ولأن المخرج للتقييد بالصفة والشرط مصرحا به فى التعريف المذكور؛ فإنه قصد بإخراجه ألاَّ يتناول ما أخرجه عن الكلام، وهو «زيد»؛ فإنه دخل عليه؛ بخلاف التقييد بالصفة والشرط. وهذا القيد ليس بمذكور صريحا؛ بل ربما فهم من قوله: «ما لا يدخل فى الكلام إلا لإخراج بعضه»؛ فإنه يفهم منه: أنه داخل على المستثنى؛ بخلاف الشرط؛ فالتصريح به أولى؛ فنقول: الاستثناء: «هو اللفظ غير المستقل بنفسه الذى لا يدخل فى الكلام إلا لإخراج ما دخل عليه»، وهذا إنما يتناول أداة الاستثناء لا نفس الاستثناء، وأحد التعريفين للأداة، والآخر للاستثناء. والتعريف الثانى تعريف لأداة الاستثناء بأداة الاستثناء؛ فإنه أخذ فى التعريف لفظة «إلا» وهى من جملة أدوات الاستثناء؛ فيلزم تعريف الشىء بنفسه.

وأجاب بعضهم: بأن جميع التعريفات كذلك؛ معتقدًا أنه لا يتصور أن يعرف شىء بحد أو رسم إلا كذلك.

قال: «أما إذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق» - فالحيوان الناطق هو الإنسان، وقد تغيرت العبارة»: وهذا فاسد لا يخفى فساده إلا على من لم يعرف من قواعد التعريفات شيئا، وقد نبهنا على فساد هذا الحال فى هذا الكتاب فى «المنطق» الموضوع فى أوله، وفى غير ذلك الموضع؛ فلا نعيده. وقد تنبه لهذا الإشكال صاحب «التحصيل».

قال صاحب «التحصيل»: من أدوات الاستثناء لفظة «غير»، وهى غير مختصة بالاستثناء؛ فإنها تستعمل صفة؛ كقولهم: «مررت برجل غيرك»؛ وكذلك «ليس»، و«لا

يكون»؛ فإنه للاستثناء، وليس مختصا به؛ فإنه للسلب أيضا؛ فلا ينبغي أن يقال: «الاستثناء لا يدخل في الكلام إلا للإخراج المذكور»؛ وكذلك إذا قلت: «أكرم القوم» لا يلزم كلهم.

واعلم: أن هذا الأخير غير وارد؛ لأنه خارج [٢٣٨/ب] عن المستقل بنفسه. ولا يقال: «الاستثناء من النكرة لا يخرج من الكلام شيئا، والإخراج فرع الدخول؛ وذلك كقولهم: «أكرم رجلا إلا زيدا» أو: «صلِّ إلا الحمام» فإنّا نمنع صحة الاستثناء من النكرات. وأما الاستثناء المنقطع، فلا يرد؛ لأن التعريف المذكور إنما هو للاستثناء المتصل.

تنبيه: قال ابن الحاجب[١]: «المخصِّص المتصل: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية»، وقد أهمل بدل البعض، وهو مخصص بالاتفاق، ولا مدخل للمنقطع في المخصِّص، ولا نعرف خلافًا في صحته وإنما اختلف في كونه حقيقة: أو مجازا، وعلى الحقيقة إما [متواطئ][٢] على قول، أو مشترك على قول، ولابد لصحته من مقارنة الفعل في مخالفة الحكمين، فقد يكون في نفي الحكم عن المستثنى؛ مثل: «ما جاءني زيد إلا عمرو»، وقد يكون؛ لأن للمستثنى حكمًا آخر يخالفه بوجه ما؛ مثل: «ما زاد إلا ما نقص»، ولكن مثله فيتقدر به.

قال المصنف – رحمه الله –: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الاِسْتِثْنَاءُ مُتَّصِلاً بِالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ عَادَةً.

وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا: «عَادَةً» – عَمَّا إِذَا طَالَ الْكَلامُ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لاَ يَمْنَعُ مِنِ اتِّصَالِ الاِسْتِثْنَاءِ، وَكَذَلِكَ قَطْعُ الْكَلامِ بِالنَّفَسِ وَالسُّعَالِ – لاَ يَمْنَعُ اتِّصَالَهُ بِهِ.

وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ – رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا –: أَنَّهُ جَوَّزَ الاِسْتِثْنَاءَ الْمُنْفَصِلَ.

وَهَذِهِ الرِّوَايَةُ؛ إِنْ صَحَّتْ – فَلَعَلَّ الْمُرَادَ مِنْهَا: مَا إِذَا نَوَى الاِسْتِثْنَاءَ مُتَّصِلاً بِالْكَلامِ، ثُمَّ أَظْهَرَ نِيَّتَهُ بَعْدَهُ؛ فَإِنَّهُ يُدَيَّنُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللهِ تَعَالَى فِيمَا نَوَاهُ.

لَنَا وَجْهَانِ: الأَوَّلُ: لَوْ جَازَ تَأْخِيرُ الاِسْتِثْنَاءِ – لَمَا اسْتَقَرَّ شَيْءٌ مِنَ الْعُقُودِ: مِنَ الطَّلاقِ – وَالْعِتَاقِ، وَلَمْ يَتَحَقَّقِ الْحِنْثُ أَصْلاً؛ لِجَوَازِ أَنْ يَرِدَ عَلَيْهِ الاِسْتِثْنَاءُ؛ فَيُغَيِّرُ حُكْمَهُ.

---

(١) ينظر: شرح المختصر: (١٣٢/٢).

(٢) سقط في «ب».

الثَّانِي: نَعْلَمُ بالضَّرُورَةِ أَنَّ مَنْ قَالَ اليَوْمَ لِوَكِيلِهِ: «بِعْ دَارِى مِنْ أَىِّ شَخْصٍ كَانَ»؛ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ غَدٍ: «إِلاَّ مِنْ زَيْدٍ»؛ فَإِنَّ أَهْلَ الْعُرْفِ لاَ يَجْعَلُونَ هذا الاِسْتِثْنَاءَ عَائِدًا إِلَى مَا تَقَدَّمَ.

احْتَجُّوا: بِأَنَّهُ يَجُوزُ تَأْخِيرُ النَّسْخِ وَالتَّخْصِيصِ؛ فَكَذَا الاِسْتِثْنَاءُ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ يَبْطُلُ بالشَّرْطِ، وَخَبَرِ الْمُبْتَدَأ؛ ثُمَّ نُطَالِبُهُمْ بِالْجَامِعِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - قال إمام الحرمين(١): شرط الاستثناء: الاتصال بالمستثنى منه، وإن انقطع، لم يعمل. ونقل عن ابن عباس: أنه كان يُعْمِلُ الاستثناء [المتصل، ويجوز فصله](٢)، وإن طال الفصل.

وذهب بعض الفقهاء: إلى أن ذلك يجوز فى كتاب الله تعالى خاصَّة دون غيره. والرد على من يجوِّز ذلك الاستثناء: مدرك بالبديهة، مُغْنٍ وضوحه عن الإطناب. والمشكل: صحة النقل عن ابن عباس، والوجه: تكذيب الناقل، أو حمله على أنه غلط. ويمكن أن يحمل مذهبه: على إضمار الاستثناء متصلا، ثم البوح بادعاء إضماره متأخرا. وهذا مذهب مزيف، وقد صار إليه بعض أصحاب مالك، أما الذين قالوا بتجويز [تأخير الاستثناء] فى كتاب الله - تعالى - خاصة - فسببه: خيال تخيله من مبادئ كلام المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزلى [٢٣٩ / أ] واحد، وإنما الترتيب فى جهات الوصول إلى المخاطبين، وإن كان كلاما متأخرا قد تأخر عن الاستثناء - فذلك فى سماع السامعين، [لا فى كلام رب العالمين]، وهذا من هؤلاء اقتحام العمايات.

فإذا استقر هذا العقد فى كلام الله تعالى فالحكم عليه ظاهر؛ بما هو الاختلاف حقا، والواحد لا يختلف. ويثبت: أن الواحد الذى حقه ألا ينقسم مستثنى عنه، واستثناء المستثنى عنه منفى، والاستثناء نفى، وهيهات أن يشتمل على ذلك [فكر عاقل]، وأن يماثل!! انتهى كلامه.

واعلم: أن قوله: «فساد ذلك مدرك بالبديهة» يحمل على أن من نظر فى لغة العرب؛ بل فى سائر اللغات - علم قطعا أن الاستثناء غير المتصل لا يعمل، وأنه لا يجوز. وأما ما ذكره من الرد - فمعناه أن الواحد الحقيقى لا ينقسم، وإذا دخله الاستثناء، والمستثنى منه ثابت، والمستثنى منفى؛ فيلزم الواحد؛ وهو محال.

---

(١) ينظر: البرهان (١/٣٨٥)، والمستصفى (٢/١٦٤).

(٢) فى «ب»: المنفصل.

وقال الغزالى[1]: ونقل عن ابن عباس جواز تأخير الاستثناء، ولعله لا يصح عنه النقل؛ [إذ لا يليق ذلك بمنصبه]، وإن صح: فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء متصلا أوَّلاً، ثم أظهر نيته بعده؛ فيدين بينه وبين الله - تعالى - فيما نواه. ومذهبه: أنه مما يديَّن فيه العبد، فيقبل ظاهرا؛ فهذا له وجه.

وأما تجويز التأخير لو أجيز [دون هذا التأويل] فعليه - اتفاق أرباب اللغة على خلافه.

وقال الشيخ أبو إسحاق ناقلا عن القاضى: إن هذه الحكاية بعيدة عن ابن عباس.

وقال الحسن، وعطاء: يصح الاستثناء ما دام فى المجلس.

وقيل: إن كان فى الكلام قرينة تدل على أنه أراد به الاستثناء من الكلام - صح، وإن انفصل عنه.

وحكى صاحب «المعتمد»[2] نقلا عن ابن عباس من غير تأويل، ولا تكذيب للناقل.

وقال المازرى شارح «البرهان»: إن صح النقل عن ابن عباس، فيحمل على أنه يضمر الاستثناء بقلبه سرا، أى: أضمر الاستثناء، ثم أخبر بعد ذلك: أنه كان أضمره. وهذه مسألة اختلف العلماء [٢٣٩/ب] فيها، واختلاف المالكية فيها مشهور: أن الاستثناء المضمر بالقلب: هل يفيد انحلال اليمين، أو لا يفيد حتى ينطق به؟.

وقال أبو الخطاب الحنبلى: حكى عن ابن عباس: أن الاستثناء المنفصل يصح، ويخصص به أبدا. وعن الحسن وعطاء: أنه يصح ما دام فى المجلس. وأرى: أن ذلك جائز إلى سنة.

ثم قال إمامنا أحمد: إذا حلف بالله، ثم سكت قليلا[3]، ثم قال: «إن شاء الله» - فله استثناؤه، وإنما يجوز ذلك عند أحمد فى اليمين خاصة ما دام فى المجلس.

ونقل صاحب «الإحكام» مذهب ابن عباس، ومذهب المالكية، ومذهب بعض الفقهاء فى تجويز ذلك فى كتاب الله خاصة، وتابعه ابن الحاجب فى النقل.

تنبيه: اعلم: أن المسألة تعرض فى صيغة الاستثناء فى قوله: «إن شاء الله»، وتسمى هذه الصورة - أيضا - بالاستثناء، واتفقوا على أنه لا يقطع الاستثناء إلا بما يعد فى العرف قاطعا للاتصال، وأما القطع بالتنفس والسعال اليسير، فلا.

---

(١) ينظر: المستصفى (٢/١٦٥).

(٢) ينظر: المعتمد (١/٢٤٢).

(٣) فى «ب»: هنيهة.

تنبيه ثان: قال المازرى: التوابع هى: النعت، والعطف، والتأكيد، والبدل، والشروط، [و] لاخلاف في وجوب اتصالها، وأما الاستثناء: ففيه الخلاف مع ابن عباس؛ فإنه جوز تأخيره مطلقا على قول، وإلى سنة على قول.

والدليل المذكور فى المتن ظاهر، وهو الذى عوَّل عليه جميع المحققين، وهو أنه لو صح مذهب ابن عباس في الاستثناء لما صح عهد ولا عقد؛ لجواز الاستثناء المانع من ثبوته؛ واللازم باطل إجماعا؛ فالملزوم كذلك. وليس لقائل أن يمنع نفى اللازم؛ فإن ظاهر كلام الأئمة دل على الإجماع.

وإن أصر إنسان على المنع مستروحا إلى مذهب ابن عباس، قلنا: لو صح هذا المذهب، لما حصل الوثوق بوعد ولا وعيد، ولا يمين ولا عهد ولا عقد؛ وذلك يفضى إلى ضرر عام لا سبيل إلى احتماله أصلا، ويعلم بالاستقراء: أن الشريعة [٢٤٠/أ] [(١)] جاءت بخلاف ذلك. احتج الخصم[(٢)]: بالقياس على تأخير النسخ والتخصيص:

أجاب المصنف: بالنقض: بالشرط، وخبر المبتدأ، ووجهه: ظاهر، ثم بالمطالبة بالجامع:

أما النقض بالشرط: فصحيح. وأما بخبر المبتدأ: فالفرق بينهما واضح؛ لأن الكلام بدون الاستثناء [صحيح]، ولا كذلك المبتدأ المجرد.

قال بعضهم: الفرق بين الشرط والاستثناء: أن الشروط أسباب منضمة للأحكام؛ فهى مقصودة، ولا كذلك الاستثناء؛ فإنه غير مقصود. وما ذكره مندفع بالمنع.

ثم قال: الجامع بين النسخ والتخصيص والاستثناء: أن كل واحد منها يبطل مدلول اللفظ فيه. وفيه نظر؛ لأنه لابد وأن يكون هو[(٣)] علة مشتركة، ولا كذلك ما ذكره.

واعلم: أن المنقول: أن الأشعرى قال: لو صح مذهب ابن عباس، لما عدل عنه إلى الأمر بأن يأخذ ضغثا؛ على ما ذكر فى الآية؛ بل كان يكفيه الاستثناء ولو بعد حين، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

اسْتِثْنَاءُ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ جنْسِهِ بَاطِلٌ؛ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ، وَجَائِزٌ؛ عَلَى سَبِيلِ المَجَازِ

---

(١) فى «ب»: الشروط.

(٢) فى «ب»: فصح الحكم.

(٣) أى: الجامع.

وَالدَّلِيلُ الأَوَّلُ: أَنَّ الاِسْتِثْنَاءَ مِنْ غَيْرِ الْجِنْسِ الأَوَّلِ: لَوْ صَحَّ، لَصَحَّ: إِمَّا مِنَ اللَّفْظِ، أَوْ مِنَ المَعْنَى:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ الدَّالَّ عَلَى الشَّيْءِ فَقَطْ - غَيْرُ دَالٍّ عَلَى مَا يُخَالِفُ جِنْسَ مُسَمَّاهُ، وَاللَّفْظُ إِذَا لَمْ يَدُلَّ عَلَى شَيْءٍ - لاَ يَحْتَاجُ إِلَى صَارِفٍ يَصْرِفُهُ عَنْهُ.

وَالثَّانِي - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ لَوْ جَازَ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى المَعْنَى المُشْتَرَكِ بَيْنَ مُسَمَّاهُ، وَبَيْنَ المُسْتَثْنَى - لَصَحَّ الاِسْتِثْنَاءُ، وَلَجَازَ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ؛ لأَنَّ كُلَّ شَيْئَيْنِ - لاَبُدَّ، وَأَنْ يَشْتَرِكَا فِي بَعْضِ الْوُجُوهِ، فَإِذَا حُمِلَ المُسْتَثْنَى عَلَى ذَلِكَ المُشْتَرَكِ - صَحَّ الاِسْتِثْنَاءُ.

وَلَمَّا عَلِمْنَا أَنَّ العَرَبَ لَمْ يُصَحِّحُوا اسْتِثْنَاءَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ - عَلِمْنَا بُطْلاَنَ هذَا الْقِسْمِ.

احْتَجُّوا بِالْقُرْآنِ، وَالشِّعْرِ، وَالمَعْقُولِ: أَمَّا القُرْآنُ - فَخَمْسُ آيَاتٍ:

إِحْدَاهَا: قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَأً**﴾ [النِّسَاءُ:٩٢].

وَثَانِيهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**فَسَجَدَ المَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلاَّ إِبْلِيسَ**﴾ [الحِجْرُ: ٣٠]؛ وَهُوَ مَا كَانَ مِنْهُمْ، بَلْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ.

وَثَالِثُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾ [النِّسَاءُ: ٢٩].

وَرَابِعُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ**﴾ [النِّسَاءُ: ١٥٧]، وَالظَّنُّ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْعِلْمِ.

وَخَامِسُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلاَ تَأْثِيمًا * إِلاَّ قِيلاً سَلاَمًا سَلاَمًا**﴾ [الْوَاقِعَةُ: ٢٥ - ٢٦] وَالسَّلاَمُ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ اللَّغْوِ.

وَأَمَّا الشِّعْرُ - فَقَوْلُهُ: [مِنَ الرَّجزِ]

وَبَلْدَةٍ لَيْسَ بِهَا أَنِيسُ ... إِلا الْيَعَافِيرُ وَإِلاَّ الْعِيسُ

وَقَوْلُ النَّابغَةِ: [مِنَ الْبَسِيطِ]

.... وَمَـا بِـالرَّبْعِ مِـنْ أَحَـدِ

الأَوَارِيُّ.................. ....

وَالأَوَارِيُّ: لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الأَحَدِ.

وَأَمَّا المَعْقُولُ - فَهُوَ: أَنَّ الاِسْتِثْنَاءَ تَارَةً: يَقَعُ عَمَّا يَدُلُّ اللَّفْظُ عَلَيْهِ دَلالَةَ المُطَابَقَةِ أَوِ التَّضَمُّنِ، وَتَارَةً: عَمَّا يَدُلُّ عَلَيْهِ دَلالَةَ الاِلْتِزَامِ؛ فَإِذَا قَالَ: «لِفُلاَنٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِينَارٍ، إِلاَّ ثَوْبًا» فَمَعْنَاهُ: إِلاَّ قِيمَةَ ثَوْبٍ.

وَالْجَوَابُ: أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَأً**﴾ [النِّسَاءُ:٩٢] - فَجَوَابُهُ: أَنَّ «إِلاَّ» هَهُنَا بِمَعْنَى «لَكِنْ» أَوْ يُقَالُ: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا، إِلاَّ إِذَا أَخْطَأَ؛ فَغَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ: إِمَّا بِأَنْ يَخْتَلِطَ بِالْكُفَّارِ؛ فَيَظُنَّ الرَّجُلُ أَنَّهُ مِنْهُمْ، أَوْ بِأَنْ يَرَاهُ مِنْ بَعِيدٍ؛ فَيَظُنَّهُ صَيْدًا، أَوْ حَجَرًا.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**إِلاَّ إِبْلِيسَ**﴾ [الحِجْرُ: ٣٠] - فَقِيلَ: إِنَّهُ كَانَ مِنَ المَلاَئِكَةِ، وَلاَبُدَّ مِنَ الدَّلاَلَةِ عَلَى أَنَّ كَوْنَهُ مِنَ الْجِنِّ يَنْفِي كَوْنَهُ مِنَ المَلاَئِكَةِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ المَلاَئِكَةِ؛ لَكِنْ إِنَّمَا حَسُنَ الاِسْتِثْنَاءُ؛ لأَنَّهُ كَانَ مَأْمُورًا بِالسُّجُودِ، كَمَا أَنَّ المَلاَئِكَةَ كَانُوا مَأْمُورِينَ بِذَلِكَ؛ فَكَأَنَّهُ قَالَ: فَسَجَدَ المَأْمُورُونَ بِالسُّجُودِ إِلاَّ إِبْلِيسَ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً**﴾ [النِّسَاءُ: ٢٩] ﴿**إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ**﴾ [النِّسَاءُ:١٥٧] - فَقَدِ اتَّفَقَتِ النُّحَاةُ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِاسْتِثْنَاءٍ، ثُمَّ فَسَّرَهُ البَصْرِيُّونَ بِقَوْلِهِمْ: وَلَكِنِ اتِّبَاعَ الظَّنِّ، وَالكُوفِيُّونَ بِقَوْلِهِمْ: سِوَى اتِّبَاعِ الظَّنِّ.

وَالجَوَابُ عَنِ الشِّعْرِ: أَنَّ «الأَنِيسَ» - سَوَاءٌ فَسَّرْنَاهُ بِالمُؤْنِسِ أَوْ بِالمُبْصِرِ - أَمْكَنَ إِدْخَالُ اليَعَافِيرِ وَالعِيسِ فِيهِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّهُ لَوْ صَحَّ الاِسْتِثْنَاءُ مِنَ المَعْنَى - لَزِمَ صِحَّةُ اسْتِثْنَاءِ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ؛ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال إمام الحرمين(١): ذكر الفقهاء اختلاف الشافعي وأبي حنيفة - رضي الله عنهما - فيما إذا قال: «لفلان على ألف درهم إلا ثوبا»، وذكر وجهًا معقولا في

---

(١) ينظر: البرهان (١/٣٩٧).

استثناء قيمة الثوب عن الألف، وجعل ذكر الثوب مجازا عبارة عن قيمته، فهذا مقبول[١] عند الشافعي، مردود عند أبي حنيفة.

وسوغ أبو حنيفة استثناء المكيل بعضه من بعض، وإن اختلفت الأجناس رد إلى التأويل الذي ذكره الشافعي في الثوب. وحظ الأصول من هذه المسألة: أن الجنس إذا اختلف، فلا يجرى الاستثناء فيه على سبيل الحقيقة.

ومن ضرورة الاستثناء الحقيقي: مجانسة المستثنى للمستثنى منه، [و] في مسألة الثوب المستثنى القيمة؛ إذ هي المجانسة [للمستثنى منه]، لا الثوب [بعينه]. فالأصح ألا يعتقد ثبوت الاستثناء [٢٤٠ / ب] من غير الجنس، وإن جرى لفظ «إلا» في كلام فصيح، لم يكن استثناء، وكان بمعنى «لكن».

قال الغزالي[٢]: اختيار القاضي: أن الاستثناء من غير الجنس حقيقة، والأظهر - عندي -: أنه مجاز.

وقال الشيخ أبو إسحاق: يجوز الاستثناء من الجنس وغير الجنس، واختلف أصحابنا في أنه حقيقة أو مجاز؟ والأظهر: أنه مجاز؛ وهو اختيار صاحب «المعتمد».

قال المازري: اختلف الأصوليون في الاستثناء من غير الجنس، فقوم: يمنعون تسميته استثناء: لا حقيقة ولا مجازا، وقوم: يسمونه استثناء مجازا، وقوم: يرونه حقيقة: فمن أنكر كونه استثناء: قدره بمعنى «لكن»، وكان الثاني كالمستدرك، وأما من سماه استثناء مجازا: فيقرب رأيه من رأى هؤلاء. وهذا كله لا طائل تحته.

قال صاحب «الإحكام»[٣]: اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس، فيجوزه أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والقاضي أبو بكر، وجماعة من المتكلمين، والنحاة، ومنع منه الأكثرون.

وأما أصحابنا: فاختلفوا فيه.

وقال ابن الحاجب: لا مدخل للمنقطع في التخصيص، ولا نعرف خلافًا في صحته، وإنما اختلف في كونه حقيقة أو مجازا، وعلى الحقيقة: قيل: متواطئ، وقيل: مشترك، ولابد لصحته من مقارنة المتصل في مخالفة الحكمين، فقد يكون في نفي الحكم عن المستثنى؛ مثل: «ما جاءني زيد إلا عمرو»، وقد يكون؛ لأن للمستثنى حكما آخر له

---

(١) في «ب»: معقول.

(٢) ينظر: المستصفى (٢/١٦٩ - ١٧٠).

(٣) ينظر: الإحكام (٢/٢٦٩ - ٢٧٠).

مخالفة بوجه؛ مثل: «ما زاد إلا ما نقص»، [و] مثله فى «لكن»؛ لأنها تقدر بها، لكن ثمة لو قال: «ما جاءنى أحد إلا أن العالم حادث» ـ فلا يحمل «إلا» عند الإطلاق إلا على المتصل.

والدليل على أن الاستثناء من غير الجنس، على سبيل الحقيقة: لا يصح -: وذلك لأنه لو صح حقيقة، [لكان إخراجا؛ لأن الاستثناء حقيقة: هو الإخراج، فلو صح حقيقة][(١)]، لصح إما من اللفظ، أو من المعنى المشترك؛ إذ لولا أحد هذين، لما كان اللفظ متناولا [٢٤١ / أ] له أصلا؛ فلا يكون داخلا فيه؛ فلا يصح الاستثناء حقيقة الذى هو الإخراج؛ وكل واحد منهما باطل.

أما الأول: فلأن ما يتناوله اللفظ ظاهرا يتوقف على كونه من الجنس الذى دل عليه ظاهرا؛ وهو منتف ههنا.

وأما الثاني: فلأنه لو صح، لحمل اللفظ على معنى مشترك بينهما، فجاز استثناء أى شيء كان من أى شيء كان حقيقة؛ واللازم باطل.

واعلم: أن الخصم عارض فى حكم المسألة، وتمسك بآى من الكتاب، [والشعر][(٢)]؛ زاعما أنه استثناء من غير الجنس، والأصل فى الاستعمال الحقيقة؛ فيلزم صحة الاستثناء من غير الجنس على سبيل الحقيقة؛ وذلك يبطل ما ذكرتموه: أنه لا يصح على سبيل الحقيقة؛ بل إنه إنما يصح مجازا:

الآية الأولى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتل مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَأً﴾ [النِّسَاءُ: ٩٢].

الثانية: ﴿فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ...﴾ [الحِجْرُ: ٣٠].

الثالثة: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...﴾ [البَقَرَة: ١٨٨].

الرابعة: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ علم إِلاَّ اتّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النِّسَاءُ: ١٥٧].

الخامسة: ﴿لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا...﴾ [الوَاقِعَةِ: ٢٥].

وأما الشعر: فقوله: [من الرجز]:

وَبَلْـــدَةٍ لَيْـسَ بِهَـا أَنِيسُ[(٣)] ....

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) البيت لجِران العَوْد، من قصيدة مطلعها:

وقوله: [من البسيط]:

الأوارِيَّ......................... ....(١)

قــد نــدَعُ المــنزل يــا لَميــسُ ... يعتــسُّ فيــه السَّــبُعُ الجَــرُوسُ
الذِّئــبُ أو ذُو لِبَــدٍ هَمــوسُ ... وبلــدةٍ ليــس بهــا أنيــسُ
إلاّ اليعــافيــرُ وإلاّ العيــسُ ... وبقَــرٌ مُـلمَّعٌ كُنُــوسُ
كأنَّمــا هُــنَّ الجَــوارِى المِيــسُ

ويروى: بسابسا ليس بها أنيس. بدل قوله: وبلدة ليس بها أنيس. وجران العود لقب شاعر من بنى ضنة بن نمير بن عامر بن صعصعة. والجران، بكسر الجيم. والعود بفتح العين المهملة وسكون الواو وآخره دال مهملة، هو المسن من الإبل. كتب ياقوت بن عبد الله الحموى (فى حاشية مختصر جمهرة ابن الكلبى): ومن بنى ضنة بن نمير: جران العود الشاعر، واسمه عامر ابن الحارث بن كلفة، وقيل: كلدة. وإنما سمى جران العود، لقوله يخاطب امرأتيه:

عَمَــدتُ لعَــودٍ فــالتحيتُ جرانــه ... ولَلْكَيسُ أمضى فى الأمور وأنْجَحُ
خُذَا حــذرًا يــا ضَــرَّتــىَّ فإنَّنــى ... رأيــتُ جــران العَـود قد كادَ يصلحُ

والجران: باطن العنق الذى يضعه البعير على الأرض إذا مد عنقه لينام، وكان يعمل منه الأسواط. فهو يهددهما. انتهى. وفيه شاهدان: أولهما: قوله: «وبلدة» حيث أعمل «رب» وهى محذوفة، والتقدير: ورب بلدة. وثانيهما: قوله: «إلا اليعافير» فإن ظاهره أنه استثناء منقطع تقدم فيه المستثنى منه، فكان ينبغى انتصابه على المشهور من لغات العرب وهى لغة أهل الحجاز، وقد وجه سيبويه رفعه بوجهين: الأول: أنه جعل كالاستثناء المفرغ، وجعل ذكر المستثنى منه مساويا فى هذه الحالة لعدم ذكره، من جهة أن المعنى على ذلك، فكأنه قال: ليس بها إلا اليعافير. والوجه الثانى: أنه توسع فى معنى المستثنى حتى جعله نوعا من المستثنى منه. ينظر: ديوانه ص ٩٧؛ خزانة الأدب ١٠/١٥ - ١٨؛ والدرر ١٦٢/٣؛ وشرح أبيات سيبويه ١٤٠/٢، وشرح التصريح ٣٥٣/١، وشرح المفصل ١١٧/٢، ٢٧/٣، ٢١/٧؛ والمقاصد النحوية ١٠٧/٣؛ وبلا نسبة فى الأشباه والنظائر ٩١/٢، والإنصاف ٢٧١/١؛ وأوضح المسالك ٢٦١/٢؛ والجنى الدانى ص ١٦٤؛ وجواهر الأدب ص ١٦٥؛ وخزانة الأدب ١٢١/٤، ١٢٣، ١٢٤، ٣٦٣/٧، ٢٥٨/٩، ٣١٤، ورصف المبانى ص ٤١٧، وشرح الأشمونى ٢٢٩/١، وشرح شذور الذهب ص ٣٤٤، وشرح المفصل ٢/ ٨٠؛ والصاحبى فى فقه اللغة ص ١٣٦؛ والكتاب ٢٦٣/١، ٣٢٢/٢؛ ولسان العرب ١٩٨/٦، (كنس)، ٤٣٣/١٥ (ألا)، ومجالس ثعلب ص ٤٥٢؛ والمقتضب ٣١٩/٢، ٣٤٧، ٤١٤؛ وهمع الهوامع ٢٢٥/١. وينظر: الكشاف ٢٧٧/٣، والطبرى (١٧٨/٥)، وروح المعانى ٣٠٨/٣، ١٧٣/١٤ ٩/٢٠.

(١) وتمام البيت:

.... لأْيًا مــا أبينــهــا ... والــنؤى كالحوْض بالمظلومة الجلد

الأوارىُّ هى محابس الخيل واحدها آرى؛ وهو من تأرّيت بالمكان: إذا تحبسّتَ به واللأى: البُطء. والمعنى تبينتها بعد بطء لتغيرها. والنؤى: حاجز حول الخباء يدفع عنه الماء ويبعده، وهو=

ومن المعلوم: أن هذه الاستثناءات ليست من الجنس.

أجاب المصنف عن الأولى والثالثة والرابعة: أنا لا نسلم أن كلمة «إلا» فى هذه المواضع: استثناء حقيقة، ونقل اتفاق النحاة فى قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾ [النِّسَاءُ: ٢٩] ﴿إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النِّسَاءُ: ١٥٧] على أنه فيهما بمعنى «لكن»؛ فلا تكون «إلا» فى هذه المواضع مستعملة على طريق الحقيقة، بل على سبيل المجاز.

والخلاف فى الاستثناء من غير الجنس - صحيح على سبيل الحقيقة مفروض فيما إذا استعمل «إلا» فى الاستثناء الذى هو مدلوله حقيقة، ومتى كان مقدرا بـ «لكن»، كان مقدرا أنه غير الحقيقة؛ فلا تمسك للخصم به. فإن قيل: «الأصل فى الاستعمال الحقيقة»:

قلنا: اتفاق النحاة فى بعضها - مع ما ذكرنا من الدليل - مانع من الحمل على الحقيقة.

وأما الجواب عن الآية والشعر: فنمنع أنه استثناء من غير الجنس.

قال صاحب «التنقيح»: [٢٤١/ب] ولا أرى لهذا الاعتذار معنى؛ فإن اللفظ إذا لم يتناول ما بعد «إلا» لم يكن لا تناولا ولا إخراجا؛ فإن مكان الاستثناء هو الإخراج، وحرف «إلا» صيغته الموضوعة له؛ فهذا مجاز قطعا، وإلا فليغير حد الاستثناء، أو يدعى الاشتراك!!

واعلم: أن هذا الكلام مبين، ويصلح أن يجعل دليلا فى أصل المسألة. بقى أن يقال: «يغير الحد، أو يلتزم الاشتراك»:

قلنا: أما الأول: فلا سبيل إليه؛ لأن الكلام مع من وافقنا فى الحد المذكور.

وأما الثانى: فباطل بالنافى للاشتراك، ولا يعارض بالنافى للمجاز؛ لما علم فى باب تعارض احتمالات الألفاظ.

=من نأيت إذا بعدت وشبهه فى استدارته بالحوض. والمظلومة: أرض حفر فيها الحوض لغير إقامة؛ لأنها فلاة فظلمت بذلك، وإنما أراد أن حفر الحوض لم يعمق فذلك أشبه للنؤى، ولذلك جعلها جلدا، وهى الصلبة. وفى البيت شاهدان: أولهما: قوله: «الأوارى» بالرفع على البدل من الموضع والتقدير: ما بالربع أحد إلا الأوارى على اعتبارها من جنس الأحدين اتساعا ومجازا، ويروى بنصب «الأوارى» على الاستثناء المنقطع؛ لأنها من غير جنس الأحدين - فيكون الكلام مستأنفا، والتقدير: ولكن الأوارى، والخبر محذوف. وثانيهما: قوله: «ما أبينها» حيث جاءت «ما» زائدة. ينظر: ديوانه ص ١٥، والأزهية ص ٨٠، وإصلاح المنطق ص ٤٧، والأغانى ٢٧/١١، والإنصاف ٢٦٩/١؛ وجمهرة اللغة ص ٩٣٤، وخزانة الأدب ١٢٢/٤، ٣٦/١١، والدرر ١٥٩/٣، ٢٥٧/٦، وشرح أبيات سيبويه ٥٤/٢، والكتاب ٣٢١/٢، ولسان العرب ١٢٦/٣، (جلد)، ٣٥٦/١٢ (ظلم)، ٦٧/٣ (بين)، والمقاصد النحوية ٣١٥/٤، ٥٧٨، والمقتضب ٤١٤/٤، وبلا نسبة فى شرح المفصل ١٢٩/٨. وينظر: الدر المصون (١٩٢/١)، معانى القرآن ٢٨٨/١، تفسير الطبرى ١٨٣/١، القرطبى ٣٠٩/١.

لا يقال: «لا نسلم انتفاء اللازم؛ فإن الاستثناء المنقطع أنه فصل فى نوع من الكلام، بل أى نوع خطر فى نفس المتكلم، ثم قولهم: «لو صح، لصح: إما من اللفظ، أو من المعنى» هذا كله إنما يصح إذا كان الاستثناء المنقطع إخراجا، وذلك ممنوع، بل هو مقدر بـ«لكن» عند النحاة، و«لكن» ليس فيه الإخراج؛ فلا يصح تمسكهم فى الإخراج.

واعترض - أيضا - على قول المصنف فى الجواب عن أصل الخطأ: أن «إلا» بمعنى «لكن» - بأن قال: لا معنى لصورة النزاع التى هى الاستثناء المنقطع إلا ذلك، وكل استثناء منقطع مقدر بـ «لكن» عند النحاة»: لأنا نقول: قال صاحب «الحاصل»: اللازم منتف بالضرورة، ونعنى به بعد استقراء كلام العرب؛ وذلك لأنه لو قال: «جاء القوم إلا أن العالم حادث» - كان كلاما باطلا فاسدا عند العرب.

وأما المنع الثانى - وهو واجب التقديم على الأول - فمنع فاسد؛ يتبين فساده بفهم محل النزاع.

وبيانه: هو: أن محل النزاع أن كلمة «إلا» الموضوعة للإخراج إذا استعملت فيما وضعت له - لا تعنى «لكن»؛ بل تكون إخراجا حقيقة، مع أن المستثنى من غير الجنس، وليس محل النزاع «إلا» بمعنى «لكن»؛ يدل على ذلك كلمات أئمة الأصول.

تنبيهان: الأول: [٢٤٢ / أ] قال بعضهم(١): لا تكاد تجد أحدا يفهم، [إلا] ويقول: «المنقطع: هو المستثنى من غير الجنس، والمتصل: هو المستثنى من الجنس».

وهذا هو المسطور فى كتب الأدباء والأصوليين. وهو غلط فى القسمين؛ فإن قوله: ﴿**لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾ [النِّسَاءُ: ٢٩] المحكوم عليه قبل(٢) «إلا» هو المحكوم عليه بعد «إلا»؛ وهو منقطع. وقوله تعالى: ﴿**إِلَّا خَطَأً**﴾ [النساء: ٩٢] أى: إلا قتلا خطأ، والقتل؛ الخطأ بعض أفراد القتل وهو منقطع. وبطل بذلك حد المتصل؛ لأنه يصير غير مانع لدخول هذه النظائر فيه؛ لأنها من الجنس، وحد المنقطع؛ لأنه يصير غير جامع؛ لاشتراطهم فيه أن يكون المستثنى من غير الجنس، فبطل التفسيران. بل الحق أن نقول: المتصل: هو أن تحكم على جنس ما حكمت عليه أولا بنقيض ما حكمت؛ وإلا: فلابد فى المتصل من هذين القيدين؛ فيكون المتصل قسما واحدا، والمنقطع ثلاثة أقسام. وهذا فهم زيف، [و] انتفاع بمجموع القيدين بطرق ثلاثة.

وهذا التزييف ضعيف؛ لأنا نمنع: أن المحكوم عليه فى قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا...**﴾ [النساء: ٢٩] مطلق أكل الأموال، وليس ذلك غير المحكوم به فى قوله تعالى: ﴿**إِلَّا أَنْ**

---

(١) هو القرافى. ينظر: النفائس (١٩٨٦/٥).

(٢) فى النفائس ١٩٨٦/٥ [بعد].

تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ...﴾ [النساء: ٢٩] وأما آية القتل: فيمكن أن تكون استثناء من الجنس؛ لأن قتل الخطأ بعض أفراد القتل، ويلزم[1] الإباحة بمعنى رفع الإثم.

الثاني: هو أنا قد بينا أن الحقائق أربع: المتساويان، والمتباينان، [و] الأعم مطلقا، [و] الأعم من وجه دون وجه.

أما المتساويان: فالاستثناء حقيقة فيه مجاز، أعني: استثناء أحدهما من الآخر؛ فلا يستقيم قولنا: ما رأيت الناطق إلا إنسانًا، ويستقيم استثناء أي فرد كان من أحدهما من الآخر، فلذلك تقول: ما رأيت الإنسان إلا ناطقا، والاستثناء من القسمين الأخيرين يكون من الجنس [٢٤٢/ب].

هذا آخر الجزء الثاني من «شرح المحصول»، يتلوه - إن شاء الله تعالى - الثالث:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - المسألة الرابعة: أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق...» إلى آخرها. الشرح: قال - رضي الله عنه -: «الاستثناء المستغرق باطل بالإجماع...».

والله أعلم بالصواب.

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين. آمين!!

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

أَجْمَعُوا عَلَى فَسَادِ الاسْتِثْنَاءِ المُسْتَغْرِقِ -: ثُمَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: شَرْطُ المُسْتَثْنَى أَلاَّ يَكُونَ أَكْثَرَ مِمَّا بَقِيَ؛ بَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا، أَوْ أَقَلَّ.

وَقَالَ الْقَاضِي: كلُّ شرْطُهُ أَلاَّ يَكُونَ أَكْثَرَ وَلاَ مُسَاوِيًا بَلْ أَقَلَّ.

وَيَدُلُّ عَلَى فَسَادِ القَوْلَيْنِ: أَنَّ الفُقَهَاءَ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ مَنْ قَالَ: «لِفُلاَنٍ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلاَّ تِسْعَةً» - يَلْزَمُهُ وَاحِدٌ، وَلَوْلاَ أَنَّ هَذَا الاسْتِثْنَاءَ صَحِيحٌ لُغَةً وَشَرْعًا؛ وَإِلاَّ - لَمَا كَانَ كَذَلِكَ.

وَيَدُلُّ عَلَى فَسَادِ القَوْلِ الثَّانِي - خَاصَّةً - قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الغَاوِينَ﴾** [الحِجْرُ: ٤٢]، وَقَالَ - حِكَايَةً عَنْ إِبْلِيسَ -: **﴿لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾** [الحِجْرُ: ٣٩ - ٤٠]؛ فَلَوْ كَانَ

---

(١) في «أ»: ويكره.

الْمُسْتَثْنَى أَقَلَّ مِنَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ - لَزِمَ فِي أَتْبَاعِ إِبْلِيسَ، وَفِي الْمُخْلَصِينَ - أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَقَلَّ مِنَ الآخَرِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ. وحُجَّةُ القَاضِي - رَحِمَهُ اللهُ -: أَنَّ المقتضي لِفَسَادِ الإِسْتِثْنَاء قَائِمٌ، وَمَا لأَجْلِهِ تُرِكَ العَمَلُ بِهِ فِي الأَقَلِّ - غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي المُسَاوِي وَالأَكْثَرِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَفْسُدَ الإِسْتِثْنَاءُ فِي المُسَاوِي وَالأَكْثَرِ.

بَيَان المُقْتَضِي للْفَسَادِ: أَنَّ الإِسْتِثْنَاءَ بَعْدَ المُسْتَثْنَى مِنْهُ - إِنْكَارٌ بَعْدَ الإِقْرَارِ، وَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ.

بَيَانُ الفَارِق: أَنَّ الشَّيْءَ القَلِيلَ يَكُونُ فِي مَعْرِض [النِّسْيَان]؛ لقِلَّةِ الْتِفَاتِ النَّفْسِ إِلَيْهِ، وَالكَثِيرُ يَكُونُ مُتَذَكَّرًا مَحْفُوظًا؛ لِكَثْرَةِ الْتِفَاتِ الْقَلْبِ إِلَيْهِ، فَإِذَا أَقَرَّ بِالعَشَرَةِ، فَرُبَّمَا كَانَتْ تِلْكَ العَشَرَةُ بِنُقْصَانِ شَيْءٍ قَلِيلٍ، وَإِنْ كَانَتْ تَامَّةً؛ لَكِنَّهُ أَدَّى مِنْهَا شَيْئًا قَلِيلاً، ثُمَّ إِنَّهُ نَسِيَ ذَلِكَ القَدْرَ؛ لِقِلَّتِهِ؛ فَلا جَرَمَ: أَقَرَّ بِالعَشَرَةِ الكَامِلَةِ، ثُمَّ إِنَّهُ بَعْدَ الإِقْرَارِ - تَذَكَّرَ ذَلِكَ القَدْرَ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ مُتَمَكِّنًا مِنِ اسْتِدْرَاكِهِ؛ فَلأَجْلِ هَذَا: شَرَعْنَا اسْتِثْنَاءَ الأَقَلِّ مِنَ الأَكْثَرِ، وَلَمْ يُوجَدْ هَذَا المَعْنَى فِي اسْتِثْنَاء المِثْلِ أَوِ الأَكْثَرِ؛ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الكَثْرَةَ مَظِنَّةُ الذِّكْرِ. وَإِذَا ظَهَرَ الفَارِقُ - بَقِيَ المُقْتَضِي سَلِيمًا عَنِ المُعَارِضِ.

وَالجَوَابُ عِنْدَنَا: أَنَّ الإِسْتِثْنَاءَ مَعَ المُسْتَثْنَى مِنْهُ - كَاللَّفْظِ الوَاحِدِ الدَّالِّ عَلَى ذَلِكَ القَدْرِ؛ وَعَلَى هَذَا الفَرْضِ يَسْقُطُ مَا ذَكَرْتُمْ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضي الله عنه -: الاستثناء المستغرق باطل بالإجماع، ونقل بعضهم عن كتاب لابن طلحة سماه [بـ «المدخل»][(١)] قولين في بطلانه، وهو غريب إن صح.

قال المازري في شرح «البرهان»: استثناء كسر قليل من الجملة، وليس بواحد - صحيح؛ لا خلاف في جوازه، وأنه غير مستهجن؛ كقوله: «له عندي عشرة دنانير إلا خمسًا، أو إلا سدسًا». وأما إذا كان القليل المستثنى جزءًا صحيحًا؛ كالواحد والاثنين؛ كقوله: له عندي عشرة دراهم إلا درهمًا ودرهمين وثلاثة» -: فهذا - أيضًا - جائز؛ على المشهور من مذهب الفقهاء والأصوليين واللغويين. وذهب قوم: إلى أنه يستهجن هذا في اللغة أيضًا، وإنما الأحسن في الخطاب: أن يقول بدل قوله: «له عندي عشرة إلا درهما»: «له عندي تسعة دراهم»؛ وإنما يحسن عند هؤلاء؛ لأن الخمسين - ههنا - في حكم الكثير من العدد؛ لأن الألف مركبة من المئين، فإذا كان استثناء تام من المئين، كان كاستثناء الكثير، فإذا كان استثناؤه مائة، كانت العبارة عن الألف إلا مائة: تسعمائة؛

---

(١) في «ب»: بـ «الموجز».

وهذا مذهب موقوف على قائله؛ فإن الاتفاق حصل على أن من قال لزوجته: «أنت طالق ثلاثة إلا واحدة»: أنه لا يلزمه سوى طلقتين، وأن استثناءه صحيح.

وأما إن استثنى أكثر الجملة؛ كقوله: «له عندى عشرة إلا ثمانية» - فاختلف الناس فى صحة هذا الاستثناء: فمنهم: من ضعفه، ورآه خارجًا عن لغة العرب. ومنهم: من رآه غير خارج عنها، وإن كان مستقبحًا عند أهلها، ولاستقباحه هجروه [(١)] وبالمذهب الأول: قال ابن حنبل، والشافعى فى أحد قوليه، والقاضى أبو الطيب فى أول أمره، وابن الماجِشون، والقاضى عبد الوهاب واتفقوا [٢/أ] على أن قوله: «له علىَّ ألف إلا مائة وتسعة وتسعين» - من ركيك الكلام، واختلفوا فى: أنه هل هو من كلام العرب أم لا؟ وقد تمسك على القاضى بمجموع الآيتين، فاستثنى مرة «المخلصين»، واستثنى مرة «الغاوين»؛ فإن كان الصنفان متساويين، فقد استثنى الصنف من الصنف، وإن كان أحدهما أكثر، فقد استثنى الأكثر، وعلى أن «الغاوين» أكثر عندى؛ لأنه ليس المراد - ههنا -: الإشارة إلى عدد [محصور] [(٢)]؛ فيراعى فيه الأكثر والأقل، وإنما المراد - ههنا -: الإشارة إلى الجنس؛ فكأنه قال: لأغوينهم إلا المخلصين، ومن وجد من المخلصين، ومن يقدر وجوده مخلصًا؛ وكذا المعنى فى «الغاوين». وبالجملة: إن كان المراد من ذلك الإشارة إلى صفة الإخلاص والإغواء، وأن الإخلاص مانع لى منهم - فإن هذا يخرج من هذا الباب الذى نحن فيه.

قال الغزالى: [(٣)] وأما استثناء الأكثر: فقد اختلفوا فيه، والأكثرون: على جوازه.

قال القاضى: قد أجزنا جوازه فى مواضع، والأشبه: أنه لا يجوز؛ فإن العرب تستقبح استثناء الأكثر؛ بل قال كثير من أهل اللغة: لا يجوز استثناء عقد صحيح؛ وذلك بأن يقول: «[عندى] [(٤)] مائة إلا عشرة، أو: عشرة إلا درهم؛ بل مائة إلا خمسة، وعشرة إلا دانقًا»، ولا وجه لقول من قال: لا ندرى استقباحهم، أهو إطراح [(٥)] لهذا الكلام عن لغتهم أو هو كراهة [(٦)]، [واستثقال] [(٧)] ؟!»، ونقل الإمام مذهب القاضى، واختار خلافه.

---

(١) فى «ب»: هجنوه.
(٢) فى «ب»: مخصوص.
(٣) ينظر: المستصفى (١٧١/٢).
(٤) سقط فى «ب».
(٥) فى «ب»: إخراج.
(٦) فى «ب»: كمذاهبه.
(٧) سقط فى «ب».

وأما ما تمسك به المصنف: فضعيف؛ لأن الإجماع المذكور ممنوع؛ فإن خلاف أحمد فيها مشهور.

وأما التمسك بالآيتين: فضعيف أيضًا؛ لأنه لا يتناول محل النزاع؛ لأن محل النزاع استثناء الأقل من الأكثر، إذا كان المستثنى والمستثنى منه من جنس العدد؛ كالمثال المذكور فى الأصل، والمذكور فى الآيتين ليس كذلك.

أما حجة القاضى، والجواب عنها: فظاهر [٢/ب].

قال صاحب «التنقيح»: للقاضى أن يقول: إن حملنا لفظ «العباد» على معنى واحد فى الموضعين، لزم التناقض؛ لأنه أثبت فى الأولى السلطنة على بعضهم، وفى الثانية نفاها عن كلهم؛ فإذن: لابد من حمل لفظ «العباد» على معنى أعم، وذلك الأولى، أو حمل لفظة «لكن» على الانقطاع، وقد بطل الاحتجاج. وهذا الذى ذكره واضح الفساد؛ إذ لا تناقض فى ظاهر الآيتين(١). واعلم: أنى كنت شرعت فى تأليف هذا الكتاب على عزم البسط والإطناب، والآن: فقد كثرت العوائق من ذلك، وهى العوائق البدنية والنفسانية؛ فرأيت الآن النزول عن تلك المرتبة إلى ما دونها، مع عدم الإخلال بما تدعو الحاجة إليه فى فهم معنى الكلام فى الأصل، ورفع الشكوك عنه، وإثبات ما لا يندفع من الأسئلة فيه.

[وهذا آخر المجلد الثانى، والحمد لله وحده، وصلواته على سيدنا محمد وآله](٢).

قال المصنف: المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ: الاسْتِثْنَاءُ مِنَ الإِثْبَاتِ نَفْيٌ، ومِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ:

مِثَالُ الأَوَّلِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾** [العَنْكَبُوتُ: ١٤]، وَمِثَالُ الثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ﴾** [الحِجْرُ: ٤٠].

وَزَعَمَ أَبُو حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللهُ -: أَنَّ الاِسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ لا يَكُونُ إِثْبَاتًا؛ قَالَ: لأَنَّ بَيْنَ الحُكْمِ بِالنَّفْيِ، وَبَيْنَ الحُكْمِ بالإِثْبَاتِ - وَاسِطَةً، وَهِيَ عَدَمُ الحُكْمِ؛ فَمُقْتَضَى الاِسْتِثْنَاءِ: بَقَاءُ المُسْتَثْنَى غَيْرَ مَحْكُومٍ عَلَيْهِ، لاَ بِالنَّفْيِ وَلا بِالإِثْبَاتِ.

لَنَا: لَوْ لَمْ يَكُنْ الاِسْتِثْنَاءُ فِي النَّفْيِ إِثْبَاتًا - لَمَا كَانَ قَوْلُنَا: «لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ» - مُوجِبًا ثُبُوتَ الإِلَهِيَّةِ للهِ جَلَّ جَلالُهُ؛ بَلْ كَانَ مَعْنَاهُ نَفْيَ الإِلَهِيَّةِ عَنْ غَيْرِهِ، وَأَمَّا ثُبُوتُ الإِلَهِيَّةِ

---

(١) فى «ب»: الاثنين.

(٢) سقط فى «ب».

لَهُ - فَلاَ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَمَا تَمَّ الإِسْلامُ؛ [وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلاً] - عَلِمْنَا أَنَّهُ يُفِيدُ الإِثْبَاتَ.

احْتَجَّ أَبُو حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللهُ -: بِقَوْلِهِ - ﷺ -: «لاَ نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِىٍّ» وَ «لاَ صَلاَةَ إِلا بِطَهُورٍ»؛ وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ تَحَقُّقُ النِّكَاحِ عِنْدَ حُضُورِ الوَلِىِّ، وَلا تَحَقُّقُ الصَّلاَةِ عِنْدَ حُضُورِ الوُضُوءِ؛ بَلْ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ صِحَّتِهِمَا عِنْدَ عَدَمِ هَذَيْنِ الشَّرْطَيْنِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن الاستثناء من الإثبات نفى، ومن النفى إثبات بالاتفاق؛ نقله الإمام فى «المعالم».

وأما الاستثناء من النفى: فهو مختلف فيه:

فالمنسوب إلى أبى حنيفة وأصحابه: أنه ليس بإثبات، والمنقول عن غيرهم: خلافه؛ نقل الخلاف هكذا صاحب «الإحكام» (١)، وابن الحاجب (٢)، وصاحب «التحصيل»، وصاحب «الحاصل»، وصاحب «التنقيح».

واختار الإمام المصنف فى «المعالم»: مذهب أبى حنيفة؛ بخلاف ما اختاره هنا. واحتج على ما اختاره هنا: بأنه لو لم يكن الاستثناء من النفى إثباتًا، لما حصل الإقرار بالإله بقول: «لا إله إلا الله»؛ واللازم باطل.

واعترض على هذه الحجة فى «المعالم»: بأن قال: الإقرار بالإله حاصل بالفطرة.

وإذا أريد تقرير ما اختاره فى «المحصول»، فنقول: لو كان كذلك، لما افتقر فى [٣/أ] إثباته إلى البرهان.

واحتج لأبى حنيفة: بأن دلالة الألفاظ على المعانى الذهنية أولاً، ثم المعانى الخارجية؛ على ما سبق فى أول الكتاب.

وإذا كان كذلك، فنقول: الشىء: إما أن يحكم الذهن بثبوته، أو يحكم الذهن بعدمه، أو لا يحكم الذهن بشىء أصلاً، فالأحوال بحسب الذهن ثلاثة: حال الحكم بالثبوت، حال الحكم بعدم الثبوت، حال اللاحكم.

وأما بحسب [الخارج] (٣): فليس الأمر كذلك؛ بل هناك حالتان: حال وجود الشىء، وحال عدمه.

---

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٨٧).

(٢) ينظر: شرح العضد (٢/١٤٢).

(٣) فى «ب»: اللازم.

فالاستثناء: إن صرف إلى الحكم، كان ذلك صرفًا [إلى الشيء الثابت بلا واسطة، وإن صرفناه إلى الأمر الخارجي، كان ذلك صرفًا] (١) إلى الثابت بالواسطة؛ والأول أولى.

هذا ما احتج به لأبي حنيفة، ولم يجب عنه، وكان حقه أن يجيب عنه؛ لأنه اختار خلافه في هذا الكتاب، وجوابه: منع التوسُّط، وقد مر ضعفه.

ومما احتج به لأبي حنيفة قوله ﷺ: «لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِطُهُورٍ»(٢)، و«لاَ نِكَاحَ إِلاَّ

---

(١) سقط في «ب».

(٢) أخرجه مسلم (٢٠٤/١) كتاب الطهارة: باب وجوب الطهارة للصلاة حديث (٢٢٤/١) والترمذي (٥/١) كتاب الطهارة: باب وجوب الطهارة للصلاة حديث (١) وابن ماجه (١٠٠/١) كتاب الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور حديث (٢٦٢) وأحمد (٥١،٣٩،٢٠/٢) وأبو داود الطيالسي (٤٩/١-منحة) رقم (١٥٥) وابن أبي شيبة (٤/١-٥) وأبو عبيد في «كتاب الطهور» (٥٤) وأبو عوانة (٢٣٤/١) وأبو يعلى (٤٦٧/٩) رقم (٥٦١٤) وفي «المعجم» رقم (٢٩٦) وابن خزيمة (٨/١) رقم (٨) وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٦٥) وابن المنذر في «الأوسط» (١٠٨/١) والسهمي في «تاريخ جرجان» (ص ٢٩٦) والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢٨٦/٤-٢٨٧) والحاكم في معرفة علوم الحديث (ص ١٣٩) وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (١٧٦/٧) والبيهقي (٤٢/١) كتاب الطهارة: باب فرض الطهور للصلاة، كلهم من طريق سماك بن حرب عن مصعب بن سعد قال: دخل عبد الله بن عمر على ابن عامر يعوده وهو مريض فقال: ألا تدعو لي يا ابن عمر؟ قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». قال الترمذي: هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن ا.هـ. وللحديث طريق آخر عن ابن عمر قال ابن أبي حاتم في «العلل» (٢٤/١-٢٥) رقم (٣٧): سألت أبي عن حديث رواه عيسى بن جعفر عن مندل عن إسماعيل بن أبي خالد عن أبي عمر الزهري سمعت عبد الله بن عمر بن الخطاب يذكر عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». قال أبي: ليس ذا بشيء قلت: فتعرف أبا عمر الزهري؟ قال: لا ا.هـ. وفي الباب عن جماعة من الصحابة وهم أسامة بن عمير وأنس بن مالك وأبو بكرة والزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود وعمران بن حصين وأبو سعيد الخدري وأبو هريرة، وابن مسعود وابن عمر كلاهما موقوفًا، والحسن وأبو قلابة كلاهما مرسلاً.

١- حديث أسامة بن عمير: أخرجه أبو داود (٤٨/١-٤٩) كتاب الطهارة: باب فرض الوضوء حديث (٥٩) والنسائي (٨٨/١) كتاب الطهارة: باب فرض الوضوء، وابن ماجه (١٠٠/١) كتاب الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور حديث (٢٧١) وابن أبي شيبة (٥/١) كتاب الطهارات: باب لا تقبل صلاة إلا بطهور. وأحمد (٧٤/٥) وأبو عوانة (٢٣٥/١) وأبو داود الطيالسي (٤٩/١- منحة) رقم (١٥٣) وأبو عبيد في «كتاب الطهور» (٥٦) والدارمي (١٧٥/١) كتاب الطهارة: باب لا تقبل الصلاة بغير طهور وابن حبان (١٤٥ - موارد) =

.. ..

=والطبراني في «الصغير» (٣٩/١) وفي «الكبير» (١٩١/١) رقم (٥٠٥، ٥٠٦) وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (١٧٦/٧-١٧٧) والبيهقي (٤٢/١) كتاب الطهارة: باب فرض الطهور للصلاة، والبغوي في «شرح السنة» (٢٥٧/١- بتحقيقنا) كلهم من طريق قتادة عن أبي المليح عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». وهذا الحديث صحيح صححه ابن حبان وقال البغوي: هذا حديث صحيح.

٢- حديث أنس بن مالك: أخرجه ابن ماجه (١٠٠/١) كتاب الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور حديث (٢٧٣) وأبو عوانة في «مسنده» (٢٣٥/١): باب الدليل على إيجاب الوضوء لكل صلاة، وأبو يعلى (٢٤٥/٧)، رقم (٤٢٥٢) من طرق عن يزيد بن أبي حبيب عن سعيد ابن سنان عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ قال: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». قال البوصيري في «الزوائد» (١٢٠/١): هذا إسناد ضعيف لضعف التابعي وقد تفرد يزيد بالرواية عنه واختلف عليه في اسمه فقال الليث: سعد بن سنان، وقال ابن إسحاق وابن هيعة: سنان بن سعد وقال أحمد بن حنبل: لم أكتب حديثه لاضطرابهم في اسمه.

٣- حديث أبي بكرة: أخرجه ابن ماجه (١٠٠/١) كتاب الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور، حديث (٢٧٤) وابن عدي في «الكامل» (٣٣٢/٦) كلاهما من طريق الخليل بن زكريا ثنا هشام بن حسان عن الحسن عن أبي بكرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول» وهذا إسناد ضعيف جدا. الخليل بن زكريا: متروك. ينظر التقريب (٢٢٨/١) وقال البوصيري في «الزوائد». (١٢١/١): هذا إسناد ضعيف لضعف الخليل بن زكريا اهـ. قلت: وقد توبع الخليل على هذا الحديث تابعه منهال بن بحر أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٣٣١/٦) من طريق منهال بن بحر عن هشام بن حسان عن الحسن عن أبي بكرة به. ومنهال بن بحر قال أبو حاتم الرازي: ثقة. الجرح والتعديل (٣٥٧/٨) وقال العقيلي (٢٣٨/٤): في حديثه نظر. وقال ابن عدي (٣٣٢/٦): وليس للمنهال بن بحر كثير رواية.

٤- حديث الزبير بن العوام: أخرجه الطبراني في «الأوسط» كما في «مجمع الزوائد» (٢٣٢/١) بلفظ: لا تقبل صلاة إلا بطهور ولا صدقة من غلول. قال الهيثمي في «المجمع» (٢٣٢/١): رواه الطبراني في الأوسط وفيه وهب بن حفص الحراني قيل فيه: كذاب اهـ. قال برهان الدين الحلبي في «الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث» (ص-٤٥٣): وهب بن حفص البجلي الحراني عن أبي قتادة الحراني كذبه الحافظ أبو عروبة وقال الدارقطني: كان يضع الحديث ونقل ابن الجوزي في «الموضوعات» عن أبي زرعة أنه كذاب يضع الحديث وذكر في مكان آخر ذلك عن أبي عروبة فلعل قوله ذلك عن أبي زرعة من غلط الناس.

٥- حديث عبد الله بن مسعود: أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٦٠/١٠-١٦١) من طريق عباد بن أحمد العرزمي ثنا عمي عن أبيه عن إسماعيل بن أبي خالد عن أبي السفر عن الأسود عن عبد الله قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول وابدأ بمن تعول» والحديث ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٣٢/١) وقال: رواه الطبراني في الكبير وفيه عباد بن أحمد العرزمي وهو متروك. =

.. ..

=٦- حديث عمران بن حصين: أخرجه الطبراني في «الكبير»(١٨/٢٠٦-٢٠٧) رقم (٥٠٩) من طريق زيد بن الحباب ثنا شعبة عن قتادة عن أبي السوار العدوي عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول» قال الهيثمي في «المجمع» (١/٢٣٣): ورجاله رجال الصحيح.

٧- حديث أبي سعيد الخدري: أخرجه البزار (١/١٣٢،١٣٣-كشف) حدثنا محمد بن عبيد الله بن يزيد حدثني أبي ثنا سليمان بن أبي داود الجزري عن مكحول عن رجاء بن حيوة عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول» وذكره الهيثمي في المجمع (١/٢٣٢) وقال: رواه الطبراني في الأوسط والبزار وفيه عبيد الله بن يزيد القردواني لم يرو عنه غير ابنه محمد.

٨- حديث أبي هريرة: أخرجه أبو عوانة (١/٢٣٦) وابن خزيمة في صحيحه (١/٨) رقم (١٠) والبزار (١/١٣٣- كشف) رقم (٢٥٢) من طريق كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». قال البزار: لا نعلمه يروى عن أبي هريرة إلا بهذا الإسناد. وقد رواه عن كثير غير سليمان ا.هـ. ولم يعلله ابن خزيمة فهو صحيح عنده. والحديث ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/٢٣٢) وقال: رواه البزار وفيه كثير بن زيد الأسلمي وثقه ابن حبان وابن معين في رواية وقال أبو زرعة: صدوق فيه لين وضعفه النسائي. وقال محمد بن عبد الله بن عمار: ثقة ا.هـ. قلت: وقال أبو حاتم: صالح ليس بالقوي يكتب حديثه، وقال أحمد: ما أرى به بأسًا، وقال ابن عدي: أرجو أن لا بأس به، وذكره ابن حبان في «الثقات». ينظر التهذيب (٨/١٤) وقال الحافظ في «التقريب» (٢/١٣٢): صدوق يخطئ فمثله حسن الحديث كما هو مقرر في علم مصطلح الحديث. أما قول البزار المتقدم فمتعقب فقد جاء الحديث عن أبي هريرة من ثلاث طرق أخرى:

الطريق الأول: أخرجه أبو يعلى (١١/١٠٣) رقم (٦٢٣٠) من طريق عباد بن كثير عن أبي أمية قال: حدث الحسن بن أبي الحسن عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور ولا صدقة من غلول» وهذا إسناد ضعيف فيه علل كثيرة أبو أمية هو عبد الكريم بن أبي المخارق قال الذهبي في «المغني» ضعيف تركه بعضهم وعباد بن كثير ضعيف أيضا، والحسن لم يسمع من أبي هريرة.

الطريق الثاني: أخرجه أبو عوانة (١/٢٣٦) وابن خزيمة (١/٨) رقم (٨)كلاهما من طريق عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة به مرفوعًا ورواية عكرمة عن يحيى مضطربة. قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: عكرمة مضطرب الحديث عن يحيى بن أبي كثير وقال أيضا: مضطرب الحديث عن غير إياس بن سلمة وكان حديثه عن إياس صالحًا وقال أبو زرعة الدمشقي: سمعت أحمد يضعف رواية أيوب بن عتبة وعكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير وقال: عكرمة أوثق الرجلين. وقال ابن المديني: أحاديث عكرمة عن يحيى بن أبي كثير ليست بذاك مناكير كان يحيى بن سعيد يضعفها. وقال البخاري: مضطرب في حديث يحيى=

بِوَلِيٍّ[(١)] فلو كان الاستثناء من النفى إثباتًا، يلزم صحة الصلاة عند الطهور، وإن انتفى غيره من الشرائط، فوجه اللزوم ظاهر، واللازم منتف. ولم يجب المصنف عن هذا.

وجوابه: أن ذلك يقتضى صحة الصلاة عند وجودالطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم، أى: لا يقتضى ثبوت صحة الصلاة فى جميع صور الطهارة، انتفى غيرها من الأمور المعتبرة فى صحة الصلاة. وقد تنبه لهذا صاحب «التحصيل»، وَوَجَّهَهُ بطريق المنع.

لا يقال: «الاستثناء من الشروط مستثنى من القاعدة؛ مثاله: لا صلاة إلا بطهارة؛ وهذا جواب المعارضة»:

لأنا نقول: ليس هذا استثناء من الشروط، بل يستفاد من هذه الصيغة جعل الطهارة شرطًا، والاستثناء من الشروط أن يقول: لا شرط للصلاة إلا الطهارة.

=ابن أبى كثير. وقال أبو داود: ثقة وفى حديثه عن يحيى بن أبى كثير اضطراب. ينظر التهذيب (٢٦١/٧، ٢٦٢)

الطريق الثالث: أخرجه أبو عوانة (٢٣٦/١) من طريق هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة به مرفوعًا.

٩- موقوف ابن مسعود وابن عمر أخرجه ابن أبى شيبة (٤/١-٥) كتاب الطهارات: باب من قال لا: تقبل صلاة إلا بطهور.

١٠- مرسل الحسن: أخرجه الحارث بن أبى أسامة فى مسنده (٦٥- بغية الباحث) عن داود بن المحبر ثنا حماد عن حميد وغيره عن الحسن عن النبى ﷺ قال: «لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول» وهذا الحديث مع إرساله فيه داود بن المحبر. قال ابن حبان فى «المجروحين» (٢٨٧/١): وكان يضع الحديث على الثقات ويروى عن المجاهيل المقلوبات وكان أحمد بن حنبل رحمه الله يقول: هو كذاب. وقال الحافظ فى «التقريب» (٢٣٤/١): متروك وأكثر كتاب العقل الذى صنفه موضوعات. والحديث ذكره الحافظ فى «المطالب العالية» (٢١/١) رقم (٦٣) وعزاه للحارث.

١١- مرسل أبى قلابة: أخرجه الحارث فى «مسنده» (٦٤- بغية الباحث) عن داود بن المحبر ثنا حماد بن سلمة عن أيوب وحميد أو أحدهما عن أبى قلابة فذكره مرفوعًا وفيه داود بن المحبر وقد تقدم شيء من ترجمته. وهذا الحديث قد عده الحافظ السيوطى متواترًا «فذكره فى الأزهار المتناثرة» رقم (١٢) وعزاه لمسلم عن ابن عمر وأبى داود والنسائى عن أسامة بن عمير وابن ماجه عن أنس وأبى بكرة والطبرانى عن الزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود وعمران ابن حصين وأبى سعيد الخدرى والبزار عن أبى هريرة والخطيب فى «المتفق والمفترق» عن الحسن بن على والحارث بن أبى أسامة فى مسنده من مرسل الحسن وأبى قلابة وابن أبى شيبة فى «المصنف» موقوفًا على ابن عمر وابن مسعود.

(١) تقدم.

قال صاحب «التنقيح»: الفرق بين قولنا: لا قاضى فى البلد إلا فلان، [٣/ب] وبين قولنا: لا قضاء إلا بالعلم - ضرورى فى الفهم؛ لأنه يسبق إلى الذهن من الأول ثبوت القضاء له، ولا يسبق إلى الذهن [من الثانى ثبوت] القضاء لكل عالم.

قلنا: غرضه دفع المعارضة؛ لبيان الفرق بين قولنا: «لا إله إلا الله»، وبين قولنا: «لا صلاة إلا بطهور». وما ذكره من الشيوع، فإن كان: فلعله بقرينة كثرة الاستعمال.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

فَإِنْ كَانَ البَعْضُ مَعْطُوفًا عَلَى البَعْضِ بِحَرْفِ العَطْفِ - كَانَ الكُلُّ عَائِدًا إِلَى المُسْتَثْنَى مِنْهُ؛ كَقَوْلِكَ: «لِفُلاَنٍ عِنْدِى عَشَرَةٌ إِلاَّ أَرْبَعَةً، وَإِلاَّ خَمْسَةً».

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ - فَالاِسْتِثْنَاءُ الثَّانِى: إِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنَ الأَوَّلِ، أَوْ مُسَاوِيًا لَهُ - عَادَ إِلَى الأَوَّلِ؛ كَقَوْلِهِ: «لِفُلاَنٍ عَلَيَّ عَشَرَةٌ، إِلاَّ أَرْبَعَةً، إِلا خَمْسَةً».

وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنَ الأَوَّلِ؛ كَقَوْلِكَ: «لِفُلاَنٍ عَلَيَّ عَشَرَةٌ، إِلاَّ خَمْسَةً، إِلاَّ أَرْبَعَةً» - فَالاسْتِثْنَاءُ الثانِى: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَائِدًا إِلَى الاسْتِثْنَاءِ الأَوَّلِ فقطْ، أَوْ إِلَى المُسْتَثْنَى مِنْهُ فَقَطْ، أَوْ إِلَيْهِمَا مَعًا، أَوْ لاَ إِلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا: وَالأَوَّلُ هُوَ الحَقُّ. وَالثَّانِى بَاطِلٌ؛ لأَنَّ القَرِيبَ، إِنْ لَمْ يَكُنْ أَوْلَى مِنَ الْبَعِيدِ - فَلا أَقَلَّ مِنَ المُسَاوَاةِ. وَالثَّالِثُ - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لِوجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ المُسْتَثْنَى مِنْهُ مَعَ الاِسْتِثْنَاءِ الأَوَّلِ - لابُدَّ، وَأَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا نَفْيًا، وَالآخَرُ إِثْبَاتًا؛ فَالاِسْتِثْنَاءُ الثَّانِى: لَوْ عَادَ إِلَيْهِمَا مَعًا - وَالاسْتِثْنَاءُ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ، وَمِنَ الإِثْبَاتِ نَفْيٌ - فيكون الاسْتِثْنَاءُ الثَّانِى قَدْ نَفَى عَنْ أَحَدِ الأَمْرَيْنِ السَّابِقَيْنِ عَلَيْهِ مَا أَثْبَتَهُ لِلآخَرِ؛ فَيَنْجَبِرُ النُّقْصَانُ بِالزِّيَادَةِ، وَيَبْقَى مَا كَانَ حَاصِلاً قَبْلَ الاسْتِثْنَاءِ الثَّانِى؛ فَيَصِيرُ الاسْتِثْنَاءُ الثَّانِى لَغْوًا.

وَثَانِيهِمَا: أَنَّ الاسْتِثْنَاءَ الثَّانِيَ: لَوْ رَجَعَ إِلَى الاسْتِثْنَاءِ الأَوَّلِ، وَالمُسْتَثْنَى مِنْهُ مَعًا - لَزِمَ أَنْ يَكُونَ نَفْيًا وإِثْبَاتًا مَعًا؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: «النَّفْيُ وَالإِثْبَاتُ: إِنَّمَا يَتَنَافَيَانِ؛ لَوْ رَجَعَا إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، مِنْ وَجْهٍ وَاحِدٍ؛ فَأَمَّا عِنْدَ رُجُوعِهِمَا إِلَى شَيْئَيْنِ - فَلا يَتَنَافَيَانِ»: قُلْتُ: لِنَفْرِضْ أَنَّهُ قَالَ: «عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلاَّ اثْنَيْنِ، إِلاَّ وَاحِدًا» - فَالاِسْتِثْنَاءُ الثَّانِى، لَمَّا رَجَعَ إِلَى المُسْتَثْنَى مِنْهُ - أَخْرَجَ مِنْهُ دِرْهَمًا آخَرَ، وَلَمَّا رَجَعَ إِلَى الاِسْتِثْنَاءِ الأَوَّلِ - اقْتَضَى ذَلِكَ إِثْبَاتَ ذَلِكَ الدِّرْهَمِ المُسْتَثْنَى مِنْهُ؛

فَيَكُونُ ذَلِكَ الاِسْتِثْنَاءُ نَفْيًا وَإِثْبَاتًا مِنَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

أَمَّا الرَّابِعُ - وَهُوَ: أَلاَّ يَرْجِعَ الاسْتِثْنَاءُ الثَّانِي إِلَى الاِسْتِثْنَاءِ الأَوَّلِ، وَلاَ إِلَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ فَهُوَ بَاطِلٌ بِالاِتِّفَاقِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: وأما المسألة السادسة: فواضحة، ولننبه على أمرين:

أحدهما: أن بعضهم نقل عن ابن العربى صاحب «المحصول» حكاية الخلاف فى صحة الاستثناء من الاستثناء.

الثانى: أن بعضهم [(١)] قال: «قوله: لو عاد الاستثناء إليهـا، يلزم اجتماع النقيضين؛ وهو محال»:

قلنا: لا نسلم أن ذلك محال؛ فإن كلامكم يشعر بأنه محال عقلاً؛ لأنه جمع بين قضيتين متناقضتين، بل هذان نقيضان باعتبار إضافتين؛ فإنه بأحد الاعتبارين نفى، وبالثانى إثبات، والجمع بين النقيضين باعتبار إضافتين ليس بمحال؛ كما تقول: «زيد أبو عمرو، زيد ليس أبا خالد». هذا ما قاله. وهو كلام متهافت؛ وهذا لأنا قد بينا فى المنطق: أن الشروط الثمانية المعتبرة فى تحقيق التناقض - لا يمكن اعتبارها فى كل قضيتين متناقضتين؛ فإن اعتبار الزمان إنما يتأتى فى الزمانيات، ولا يتأتى فى غير الزمانيات، وكذلك الكلام فى المكان، والنسبة؛ فإن اعتبار الاتحاد فى المكان والنسبة فيما ليس بمكانى ولا نسبى - محال.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: شىء من الأعداد ليس بنسبى حتى يراعى فى ثبوته ونفيه الاتحاد فى الإضافة، وقولنا: لو عاد الاستثناء إلى المستثنى منه، وإلى الاستثناء والاستثناء من النفى إثبات، ومن الإثبات نفى [(٢)] -: يلزم أن يكون الأربعة المذكورة

---

(١) ينظر: النفائس (٩/٢٠١٥).

(٢) مبنى الخلاف أنه اتفق العلماء من الحنفية وغيرهم على أن «إلا» للإخراج، وأن المستثنى مخرج، وأن كل شىء خرج من نقيض دخل فى النقيض الآخر، إذ لا واسطة بين النقيضين. فهذه ثلاثة أمور متفق عليها. وبقى أمر رابع مختلف فيه: وهو أنا إذا قلنا: قام القوم، فهناك أمران: القيام، والحكم به، فاختلفوا: هل المستثنى مخرج من القيام أو من الحكم به؟ فالجمهور يقولون: إنه مخرج من القيام محكوم به فيدخل فى نقيضه وهو عدم القيام- فيكون محكومًا عليه بعدم القيام، ويكون المعنى: القوم قائمون إلا زيدًا - وبنوا على هذا مذهبهم فى الخلاف المتقدم، وهو أن الاستثناء من النفى إثبات. ومذهبهم فى الخلاف الآتى، وهو أن الاستثناء من الإثبات نفى. والحنفية يقولون: إنه مخرج من الحكم، فيدخل فى نقيضه وهو عدم الحكم فيكون غير محكوم عليه، ويكون المعنى:=

فى قوله: «له على عشرة إلا خمسة إلا أربعة» - ثابتة منفية فى زمن واحد، لشخص واحد بعينه مُسْتَحَقَّة للآخر بعينه؛ وهو محال.

وأما الأبوة والبنوة من الإضافيات: فيراعى فى تناقضها [٤/أ] الاتحاد فى الإضافة.

وقوله: «الجمع بين النقيضين باعتبار إضافتين ليس بمحال» - كلام فاسد؛ فإنهما لا يكونان نقيضين [إلا إذا اتحدا فى الإضافة، وإن اختلفا فى الإضافة، فليسا بنقيضين] (١). والسؤال المذكور فى الأصل فاسد، والجواب المذكور لا يدفعه بتقدير صحته.

قال المصنف - رحمه الله: - المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

الإِسْتِثْنَاءُ المَذْكُورُ عَقِيبَ جُمَلٍ كَثِيرَةٍ. هَلْ يَعُودُ إِلَيْهَا بِأَسْرِهَا، أَمْ لاَ؟: مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - وأَصْحَابِهِ: عَوْدُهُ إِلَى الكُلِّ. وَمَذْهَبُ الإِمَامِ أَبِى حَنِيفَةَ -

---

=القوم محكوم عليهم بالقيام إلا زيدًا؛ فإنه ليس محكومًا عليه بالقيام، بل هو مسكوت عنه، ويحتمل أن يثبت له القيام أو عدمه؛ وعلى هذا بنوا مذهبهم فى الخلاف المتقدم وهو أن الاستثناء من النفى ليس إثباتا، ومذهبهم فى الخلاف الآتى: وهو أن الاستثناء من الإثبات ليس نفيا. فالخلاصة: أن المستثنى عند الجمهور انتقل إلى عدم القيام، وعند الحنفية انتقل إلى عدم الحكم، وعند الفريقين هو مخرج وداخل فى نقيض ما أخرج منه، وقد قالوا: إن هذا الخلاف الثانى مبنى على خلاف آخر، وهو: هل الألفاظ موضوعة للصور الذهنية أو الخارجية؟ قال بالأول أبو حنيفة وبنى عليه مذهبه فى الإخراج؛ وبالثانى قال الشافعى وبنى عليه مذهبه فى الإخراج أيضا. قيل: ويحتمل أنه مبنى على أن الألفاظ موضوعة للصور الذهنية؛ لأن لها متعلقات هى النسب الخارجية؛ فإما أن يعود الاستثناء إلى تلك الصور بلا واسطة، أو لمتعلقاتها بواسطتها، والثانى هو الظاهر؛ لأنها هى المقصودة إذ لا يقصد من يقول: قام زيد إفادة حكمه على زيد بالقيام، بل عدوا ذلك لازم الفائدة التى هى ثبوت قيامه خارجًا- فيكون الظاهر ما انبنى عليه فى الخلاف المتقدم؛ وهو أن المستثنى مخرج من القيام لا من الحكم به. وبالجملة فالفرق شاهد فى الاستعمال أن المستثنى إنما خرج من القيام لا من الحكم به، ولا يفهم أهل العرف إلا ذلك؛ فيكون هو اللغة؛ لأن الأصل عدم النقل والتغيير. هذا توضيح ما قالوه فى مبنى الخلاف فى الاستثناء من النفى وبالعكس، وقد تبين منه رجحان ما ذهب إليه الجمهور فى هذا الخلاف الثانى الذى هو مبنى الخلاف الأول. ينظر كلام شيخنا الحفراوى فى المنطوق والمفهوم. وينظر: الإحكام للآمدى ٢/٢٨٧ (٥)، شرح العضد ٢/١٤٢، البرهان ١/٣٩٧، شرح الكوكب ٣/٣٢٧، جمع الجوامع ٢/١٥، القواعد والفوائد ١٦٣، التمهيد للأسنوى (٣٩٢)، شرح التنقيح ٢٤٧، كشف الأسرار ٣/١٢٦، تيسير التحرير ١/٢٩٤، فواتح الرحموت ١/٣٢٦، المسودة (١٦٠)، الإبهاج/١٥٩، إرشاد الفحول ١٤٩، فتح الغفار ٢/١٢٤، الاستغناء للقرافى (٥٤٩).

(١) سقط فى «ب».

رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ - وَأَصْحَابِهِ: اخْتِصَاصُهُ بِالْجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ.

وَذَهَبَ القَاضِي مِنَّا، وَالْمُرْتَضَى مِنَ الشِّيعَةِ - إِلَى التَّوَقُّفِ؛ إِلاَّ أَنَّ الْمُرْتَضَى تَوَقَّفَ لِلاشْتِرَاكِ، وَالْقَاضِي لَمْ يَقْطَعْ بِذَلِكَ أَيْضًا.

وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَّلَ القَوْلَ فِيهِ، وَذَكَرُوا وُجُوهًا. وَأَدْخَلُهَا فِي التَّحْقِيقِ مَا قِيلَ: إِنَّ الجُمْلَتَيْنِ مِنَ الكَلاَمِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَا مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ، أَوْ يَكُونَا مِنْ نَوْعَيْنِ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: فَإِمَّا أَنْ تَكُونَ إِحْدَى الجُمْلَتَيْنِ مُتَعَلِّقَةً بِالأُخْرَى، أَوْ لاَ تَكُونَ كَذَلِكَ -: فَإِنْ كَانَ الثَّانِي: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَا مُخْتَلِفَي الاِسْمِ وَالْحُكْمِ، أَوْ مُتَّفِقَي الاسْمِ مُخْتَلِفَي الْحُكْمِ، أَوْ مُخْتَلِفَي الاِسْمِ مُتَّفِقِي الحُكْمِ: فَالأَوَّلُ - كَقَوْلِكَ: «أَطْعِمْ رَبِيعَةَ، وَاخْلَعْ عَلَى مُضَرَ، إِلا الطِّوَالَ».

وَالأَظْهَرُ هَهُنَا: اخْتِصَاصُ الاِسْتِثْنَاءِ بِالْجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ؛ لأَنَّ الظَّاهِرَ: أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ مِنَ الجُمْلَةِ الْمُسْتَقِلَّةِ بِنَفْسِهَا إِلَى جُمْلَةٍ أُخْرَى مُسْتَقِلَّةٍ بِنَفْسِهَا؛ إِلاَّ وَقَدْ تَمَّ غَرَضُهُ مِنَ الجُمْلَةِ الأُولَى، وَلَوْ كَانَ الاِسْتِثْنَاءُ رَاجِعًا إِلَى جَمِيعِ الجُمَلِ - لَمْ يَكُنْ قَدْ تَمَّ مَقْصُودُهُ مِنَ الجُمْلَةِ الأُولَى. وَأَمَّا الثَّانِي - فَكَقَوْلِنَا: «أَطْعِمْ رَبِيعَةَ، وَاخْلَعْ عَلَى رَبِيعَةَ، إِلاَّ الطِّوَالَ».

وَأَمَّا الثَّالِثُ - فَكَقَوْلِنَا: «أَطْعِمْ رَبِيعَةَ، وأَطْعِمْ مُضَرَ، إِلاَّ الطِّوَالَ» وَالْحُكْمُ - هَهُنَا - أَيْضًا كَمَا ذَكَرْنَا؛ لأَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنَ الجُمْلَتَيْنِ مُسْتَقِلَّةٌ، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ مِنْ إِحْدَاهُمَا؛ إِلاَّ وَقَدْ تَمَّ غَرَضُهُ بِالْكُلِّيَّةِ مِنْهَا.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ إِحْدَى الجُمْلَتَيْنِ مُتَعَلِّقَةً بِالأُخْرَى: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ حُكْمُ الأُولَى مُضْمَرًا فِي الثَّانِيَةِ؛ كَقَوْلِهِ: «أَكْرِمْ رَبِيعَةَ، وَمُضَرَ، إِلاَّ الطِّوَالَ»، أَوِ اسْمُ الأُولَى مُضْمَرًا فِي الثَّانِيَةِ؛ كَقَوْلِهِ: «أَكْرِمْ رَبِيعَةَ، وَاخْلَعْ عَلَيْهِمْ، إِلاَّ الطِّوَالَ».

فَالاِسْتِثْنَاءُ - فِي هَذَيْنِ القِسْمَيْنِ - رَاجِعٌ إِلَى الجُمْلَتَيْنِ؛ لأَنَّ الثَّانِيَةَ لاَ تَسْتَقِلُّ إِلاَّ مَعَ الأُولَى؛ فَوَجَبَ رُجُوعُ حُكْمِ الاِسْتِثْنَاءِ إِلَيْهِمَا.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتِ الجُمْلَتَانِ نَوْعَيْنِ مِنَ الْكَلاَمِ: فَإِمَّا أَنْ تَكُونَ الْقَضِيَّةُ وَاحِدَةً، أَوْ مُخْتَلِفَةً: فَإِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَةً - فَهُوَ كَقَوْلِنَا: «أَكْرِمْ رَبِيعَةَ، وَالعُلَمَاءُ هُمُ الْمُتَكَلِّمُونَ، إِلاَّ أَهْلَ البَلْدَةِ الفُلاَنِيَّةِ» - فَالاِسْتِثْنَاءُ فِيهِ يَرْجِعُ إِلَى مَا يَلِيهِ؛ لاِسْتِقْلاَلِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الجُمْلَتَيْنِ بِنَفْسِهَا.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتِ القَضِيَّةُ وَاحِدَةً - فَهُوَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ**....﴾ [النُّورُ:٤] فَالقَضِيَّةُ وَاحِدَةٌ، وَأَنْوَاعُ الكَلام مُخْتَلِفَةٌ فَالجُمْلَةُ الأُولَى أَمْرٌ، وَالثَّانِيَةُ نَهْيٌ، وَالثَّالِثَةُ خَبَرٌ؛ فَالاِسْتِثْنَاءُ فِيهَا يَرْجِعُ إِلَى الجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ؛ لاِسْتِقْلالِ كُلِّ وَاحِدَةٍ - فِي تِلْكَ الجُمَلِ - بِنَفْسِهَا.

وَالإِنْصَافُ: أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ حَقٌّ؛ لَكِنَّا إِذَا أَرَدْنَا المُنَاظَرَةَ - اخْتَرْنَا التَّوَقُّفَ؛ لا بِمَعْنَى دَعْوَى الاِشْتِرَاكِ؛ بَلْ بِمَعْنَى أَنَّا لاَ نَعْلَمُ حُكْمَهُ فِي اللُّغَةِ مَاذَا؟ وَهَذَا هُوَ اخْتِيَارُ القَاضِي.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أنه لابد من شرح مفردات الألفاظ المستعملة فى التقسيم المذكور فى الأصل؛ فنقول: المراد بـ«تنوع[1] القضايا»: أن يكون بعضها أمرًا، وبعضها نهيًا، وبعضها خبرًا، والمراد بـ«اتحادها»: أن يكون الكل أمرًا، أو نهيًا، أو خبرًا، والمراد من «الاختلاف»: أن يكون الاسمان المذكوران فى الجملتين ليسا اسمًا واحدًا، بل اسمان؛ كـ«ربيعة» و«مضر»، والمراد بـ«اتحاد الاسم»: أن يكون المذكور فى الجملتين اسمًا واحدًا، والمراد بـ«اتحاد الحكم»: أن يكون المأمور به فى الجملتين أمرًا واحدًا؛ كالإطعام لا غير، وبـ«الاختلاف»: أن يكون المأمور به فى إحدى الجملتين: الإطعام، وفى الأخرى: غيره، والمراد بـ«تعلق إحدى القضيتين بالأخرى»: أن يكون الحكم المذكور فى إحدى القضيتين معطوفًا عليه فى الأخرى، أو الاسم المذكور فى إحدى القضيتين مضمرًا فى الأخرى؛ كقوله: «اخلع على ربيعة، وأطعمهم»، أو يقول: «اخلع على ربيعة ومضر».

وإذ قد تبين ذلك، فنقول: الاستثناء الوارد عقيب الجمل الكثيرة: هل يختص بالجملة الأخيرة، أو يعود إلى الجمل كلها، أو يختار الوقف بأحد التفسيرين؟ فيه الخلاف المشهور: والمصنف اختار التقسيمَ الذى ذكره فى الأصل عند التحقيق، والتوقفَ فى المناظرة، وإنما فعل ذلك؛ لأن الحكم المذكور قد يسبق إلى الذهن عند الإطلاقات، ولكن لا يثبت [٤/ب] عند المنع والمعارضة.

وحاصل التقسيم: أن الجملتين: إما أن يكونا من نوع واحد، أو من نوعين مختلفين:

أما الأول: فينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ وذلك لأنه: إما أن يكونا مختلفى الاسم والحكم؛ كقولك: «اخلع على ربيعة، وأطعم مضر». أو متفقى الاسم والحكم، وهذا القسم مقابل للأول؛ لكنه قضية واحدة، فكررت؛ ولهذا لم يذكرها المصنف.

---

(١) فى «ب»: بنوع.

أو متفقى الاسم دون الحكم؛ كقوله: «أطعم ربيعة، واخلع على ربيعة». أو عكسه، وهو: أن يكونا متفقى الحكم دون الاسم؛ كقوله: «اخلع على ربيعة، واخلع على مضر».

والقَوْلُ فى الاستثناء الوارد عقيب كل واحد من [هذه] الأقسام: أنه يختص بالجملة الأخيرة؛ كما هو مذهب أبى حنيفة. والدليل على ذلك: أنه لم ينتقل من جملة مستقلة بنفسها إلى جملة أخرى، إلا وقد تم غرضه من الأولى، ولو عاد الاستثناء إلى الأولى، لما كان غرضه قد تم من الأولى؛ وقد بينا: أنه لا ينتقل من جملة مستقلة إلى أخرى مستقلة إلا بعد تمام غرضه من الأولى.

هذا إذا كانتا من نوع واحد، ولم تتعلق إحدى الجملتين بالأخرى.

وأما إذا تعلقت إحدى الجملتين بالأخرى، وهما من نوع واحد؛ كما سبق من النظر -: فالحكم بالعكس؛ وهو عود الاستثناء إليهما؛ كما هو مذهب الشافعى، رضى الله عنه (١).

هذا كله إذا كان النوع واحدًا.

وأما إذا كانت الجملة أنواعًا مختلفة، سواء كانت القضية واحدة؛ كالجمل المذكورة فى الآية، أو لم تكن؛ كقوله: «أكرم ربيعة، والعلماء هم الشافعية» -: فالاستثناء الوارد عقيب هذين القسمين يختص بالجملة الأخيرة؛ كما هو مذهب أبى حنيفة.

هذا هو شرح ما اختاره المصنف من التقسيم المذكور فى المتن.

[و] اعلم: أن كلام الله صفة واحدة، فهى نوع واحد، ومتعلّقاته مختلفة؛ فلا يتأتى فيه هذا التقسيم على ظاهره،، وأما عند [٥/أ] المعتزلة: فهو أنواع مختلفة؛ فيتأتى فيه هذا التقسيم على ظاهره.

وأما كلام الحادث: فأنواع مختلفة، فيتأتى فيه التقسيم؛ فافهم ذلك.

---

(١) ينظر البرهان ٣٨٨/١، المستصفى ١٧٤/٢، ١٨٠، المنخول (١٦٠)، المعتمد ٢٦٤/١، التبصرة (١٧٢)، شرح الكوكب ٣١٣/٣، إرشاد الفحول (١٥٢)، شرح العضد ١٣٩/٢، جمع الجوامع ١٧/٢، تيسير التحرير ٣٠٢/١، فواتح الرحموت ٣٣٢/١، التلويح ٣٠٣/٢، الإحكام للآمدى ٢٧٨/٢، أصول السرخسى ٢٧٥/١، شرح المنتهى لابن الحاجب (٩٢)، الإبهاج ١٦٢/٢، نشر البنود ٢٥٠/١، المسودة (١٥٦)، الروضة (١٣٤) (١٣٥)، العدة ٦٧٨/٢، فصول البدائع للفنارى ١١٨/٢، فتح الغفار ١٢٨/٢.

واعلم: أنه لابد من بيان ما اختاره من التقسيم، وبيان أحـوال العلمـاء، واختيـاراتهم في هذه المسألة، فنقول:

قال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني: الاسـتثناء الـوارد عقيـب الجمـل: إذا صـح رجوعه إلى كل واحدة بانفرادها - يرجع إلى كل مـا تقـدم عنـد القـائلين بـالعموم مـن أصحابنا، وقال أكثر أصحاب أبي حنيفة: إنه يرجع إلى ما يليه، ولا خلاف أن الاستثناء بمشيئة الله، والشرط: يعود إلى كلها، واختار مذهب الشافعي، رضي الله عنه.

قال إمام الحرمين [١] - بعد نقل مذهب الشافعي، وأبي حنيفة فـي هـذه المسـألة -: إنه يتفرع على المذهبين ما إذا قال: «وقفت داري [هذه] [٢] على بني فـلان، [ثـم علـى بني فلان»] [٣]، وعدد طوائـف، وميز بعضهـم مـن بعـض [ذكـرًا] [٤]، ثـم قـال عنـد [ذكر] [٥] الطائفة الأخيرة: «إلا أن يفسق منهم فاسـق؛ فـلا يعطـى مـن المسـمى شيئًا»: فعلى رأي أبي حنيفة: يلزم شرائط العدالة فـي الْمُسَـمَّيْنَ أخيرًا. وعلـى رأي الشـافعي - رضي الله عنه -: يلزم اشتراط العدالة في الجمل كلها.

أما قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...﴾ الآية [النور: ٤]: فـرأى الشـافعي، رضي الله عنه، صرف «إلا» في الآية المذكورة إلى ما أمكن من الجمـل المتقدمـة؛ ومنهـا قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ وخصص [أبـو حنيفـة] هـذا الاستثناء بنبـذ الفسق، والتسمية به، فالقذفة فسقة، إلا من تاب. وأمـا حكـم الـرد المستفاد مـن قولـه تعالى: ﴿وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] - فـلا ينعطـف عليـه الاسـتثناء [٦].

---

(١) ينظر: البرهان (٣٨٨/١).

(٢) سقط في «ب».

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط في «ب».

(٥) سقط في «ب».

(٦) القاذف هو من يرمي محصنا أو محصنة بالزنى، ولم يأت بأربعة شهداء يشهدون على صـدق قولـه ولا خلاف بين العلماء في شهادة القاذف إذا شهد قبل إقامة الحد وبعد التوبة، أو بعد إقامة الحد وقبل التوبة، فإن في الصورة الأولى تقبل شهادته إجماعا،وفي الثانية لا تقبل إجماعا؛ إنمـا الخـلاف في شهادته بعد الحد، وبعد التوبة. فذهب الإمام الشـافعي، ومـالك وأحمـد، والبتـي، وإسـحاق، وأبو عبيدة، وابن المنذر - إلى قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب، وروى هذا عن عمـر بـن الخطاب- رضي الله عنه - وذهب الإمام أبو حنيفـة وأصحابـه، وشـريح، والحسـن، والنخعـي، وسعيد بن جبير، والثوري - إلى رد شهادة المحدود في القذف، وإن تـاب، وروى هـذا عـن ابـن عباس- رضي الله عنهما.

=

.. ..

=ومنشأ هذا الاختلاف هو: اختلافهم فى فهم الآية الكريمة ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا﴾. اختلفوا فى الاستثناء، هل هو راجع إلى الكل أو إلى الأخيرة فقط؟ وهذه مسألة أصولية، وسنذكر فيما يلى خلاصة القول فيها: إن الاستثناء إذا وقع بعد جمل متعاطفة بالواو، ونحوها، أمكن رده للجميع، وإلى الأخيرة خاصة بلا خلاف؛ وإنما الخلاف فيما هو ظاهر فيه. فالشافعية يقولون: ظاهر فى الكل ولا يرجع للأخيرة فقط إلا بقرينة. والحنفية يقولون: ظاهر فى الأخيرة، ولا يرجع للكل إلا بدليل. وأبو الحسين كالشافعية، إلا أنه فصل فى القرينة فقال: إن قامت قرينة على الإضراب عن الأول، فهو للأخير، وظهور الإضراب يكون باختلاف الجملتين نوعًا؛ بأن تكون إحداهما خبرا، والأخرى إنشاء، نحو العلماء مكرمون، ولا تكرم الجهال إلا خالدا. أو تكون إحداهما أمرا، والأخرى نهيا؛ نحو: أكرم العلماء، ولا تكرم الجهال إلا من دخل الدار. فالاستثناء من الأخير. أو باختلافهما حكما: بأن يكون مضمون إحداهما غير مضمون الأخرى؛ نحو الرجال قائمون، والعلماء جالسون إلا محمدا. أو باختلافهما اسما؛ بأن يكون الاسم فى الأولى غير صالح لتعلق الاستثناء به؛ نحو أكرم الرجال،واعطف على النساء إلا هندا؛ ففى هذا كله يرجع الاستثناء إلى الأخير؛ لظهور الإضراب لكن محل هذا ما لم يكن الاسم فى الجملة الثانية ضمير الاسم فى الأولى، أو اتفقا فى الغرض، وإلا كان الاستثناء راجعا للكل مطلقا، وإن اختلفا نوعا أو حكما. وأما الاختلاف فى الاسم، فلا يمكن معه رجوع الاستثناء للكل، لعدم صلاحيته للتعلق بالكل، مثال الأول. أكرم بنى تميم وهم مكرمون إلا بكرًا. فهما مختلفان نوعا، لكن الاسم فى الثانية ضمير الأول فيرجع للكل. ومثال الثانى قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا﴾ فقد اتحد فى الغرض وهو: الإهانة والانتقام وإن اختلفا نوعا؛ فيرجع للكل. وقال القاضى والغزالى بالوقف. وقال المرتضى: مشترك بين الكل والأخير. ويرجع مذهب الوقف والاشتراك إلى قول الحنفية؛ لأن مذهب الوقف معناه: أن الاستثناء لا يعلم أهو موضوع للإخراج من الكل أو من الأخير؟ ومذهب المرتضى أنه مشترك بين الإخراج من الكل ومن الأخير؛ فيلزم الرجوع للأخير عليهما؛ لأنه إن كان موضوعا للأخير فظاهر وإن كان للكل ففى ضمنه الأخير. الأدلة: استدل الحنفية على مذهبهم بأن عمل الاستثناء ضرورى، أى: إفادته الإخراج ضرورى لا وضعى، بل فهم لضرورة مخالفته لما قبله؛ فيقتصر فيه على قدر الضرورة والإخراج من الأخيرة متفق عليه؛ فيحمل عليه. وأبطل هذا بأن عمل الاستثناء وضعى لا ضرورى، وإلا كانت الحروف كلها غير موضوعة، فأدوات الاستثناء موضوعة لإخراج ما بعدها من حكم ما قبلها. وردت الحنفية على هذا الإبطال بقولهم: إننا لو سلمنا أنه موضوع، فإن قلتم إنه موضوع للإخراج مما يليه فهو المطلوب، وإن قلتم: إنه للإخراج من الكل، فممنوع؛ للاتفاق على أنه من الأخيرة، والتوقف فيما قبلها إلى الدليل. واستدل القائلون بالوقف بأن وقوع الشىء على أشكال وصور مختلفة يوجب الإشكال والإلباس فيه، فيتوقف. ورد بأن الإشكال والصور إنما هى فى الأولى فقط؛ إذ تارة يخرج منها البعض وتارة=

.. ..

=لا يخرج. وأما الأخيرة فلا إشكال فيها؛ إذ إخراج البعض لازم متفق عليه. واستدل الشافعية بأن العطف يصير المتعدد كالواحد، فالجمل المتعاطفة بمنزلة جملة واحدة. ورد بأن هذا فى عطف المفردات. وأجاب الشافعية بأن العطف فى الجمل إنما هو من المسند إليه أو من المتعلقات، فالاستثناء من المفردات. ورد هذا بأن الجمل إنما تكون مثل المفردات إذا اتحدت جهة النسبة فيها، بأن كانت صلة لموصول، أو خبرا عن مبتدأ، وحينئذ يرجع الاستثناء للكل وجود القرينة، وهى اتحاد جهة النسبة. واستدل كل بأدلة غير هذه وكلها غير مسلمة، فلنرجع إلى ما قيل فى كتب الفروع. استدل الحنفية بما يأتى بالآية الكريمة ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾. الآية. تدل على أنه لا تقبل شهادة المحدود فى القذف وإن تاب: وجه الاستدلال. أن الله تعالى نص على الأبد، وهو ما لا نهاية له، والتنصيص عليه ينافى القبول فى وقت ما، وأن معنى قوله تعالى لهم فى: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾. للمحدودين فى القذف، وبالتوبة لم يخرج عن كونه محدودا. وأيضا العطف فى ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ فإنه معطوف على الجلد، والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه، فإذا كان المعطوف عليه جدا، كان المعطوف من تمام الحد، وحيث إن الحد لا يسقط بالتوبة، فما هو متمم له لا يسقط أيضا. ولا يمنع من العطف أن يكون المعطوف نهيا والمعطوف عليه أمرا؛ فإن هذا كثير شائع؛ كما فى قول الإنسان لغيره: اجلس ولا تتكلم. وأما قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾. ليس بعطف، بل هو ابتداء وبيانه أن قوله تعالى: ﴿فاجلدوهم﴾ أمر بفعل وهو خطاب للأمة، وقوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ نهى عن فعل، وهو خطاب للأمة أيضا، وقوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ إثبات وصف لهم، فلا تتحقق المشاركة بينه وبين ما تقدم. وأيضا قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ بيان لجريمتهم وما تقدم بيان الواجب بالجريمة، ولا يصح عطف الجريمة على الواجب بها.

٢- بما روى أبو جعفر الرازى عن آدم بن فائد، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم، قال: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا محدود فى الإسلام، ولا ذى غمر على أخيه»، وله عدة طرق إلى عمرو رواه ابن ماجه عن حجاج بن أرطاة عن عمرو. ورواه البيهقى من طريق المثنى بن الصباح عن عمرو. قالوا: وروى يزيد بن أبى زياد الدمشقى عن الزهرى عن عائشة ترفعه: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا مجلود فى حد ولا ذى غمر لأخيه، ولا مجرب عليه شهادة زور، ولا ظنين فى ولاء أو قرابة». وروى عن سعيد بن المسيب مرسلا.

٣- القذف يتضمن جناية على حق الله وحق الآدمى، وهو من أوفى الجرائم؛ فناسب تغليظ الزجر. ورد الشهادة من أقوى أسباب الزجر؛ لما فيه من إيلام القلب والنكاية فى النفس؛ إذ هو عزل لولاية لسانه الذى استطال به على عرض أخيه، وإبطال لها، ثم هو عقوبة فى محل الجناية؛ فإن الجناية حصلت بلسانه فكان أولى بالعقوبة. وقد رأينا الشارع قد اعتبر هذا حيث قطع يد السارق؛ فإنه حد مشروع فى محل الجناية، ولا ينتقض هذا بأنه لم تجعل عقوبة الزانى بقطع العضو الذى جنى به؛ لأنه خفى مستور. فلا يحصل الاعتبار المقصود من الحد بقطعه، وفيه أيضا انقطاع النوع الإنسانى.

.. ..

=٤- قول الصحابة فى شأن هلال بن أمية: الآن يجلد هلال؛ فتبطل شهادته فى المسلمين.
واستدل القابلون بما يأتى:
١- أعظم موانع الشهادة الكفر والسحر، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، والزنى. ولو تاب من هذه الأشياء، قبلت شهادته اتفاقا، فالتائب من القذف أولى بالقبول.
٢- رد الشهادة فى القذف مستند إلى العلة التى ذكرها ا لله عقيب هذا الحكم، وهى الفسق، وقد ارتفع بالتوبة وهو سبب الرد؛ فيجب ارتفاع ما ترتب عليه، وهو المنع.
٣- قول عمر بن الخطاب - رضى ا لله عنه - لأبى بكرة: تب، تقبل شهادتك أو: إن تبت، قبلت شهادتك.
٤- الآية الكريمة والاستثناء فيها عائد على جميع ما تقدمه سوى الحد؛ فإن المسلمين مجمعون على أنه لا يسقط عن القاذف بالتوبة. وقد قال أئمة اللغة: إن الاستثناء يرجع إلى جميع ما تقدمه.
٥- استدلوا بأن القاذف فاسق بقذفه، حد أو لم يحد، فكيف تقبل شهادته فى حال فسقه وترد شهادته بعد زوال فسقه.؟
مناقشة الأدلة: يرد على أدلة المانعين ما يأتى:
١- الآثار التى رويت فيها ضعف؛ فإن آدم بن فائد غير معروف، ورواته عن عمرو قسمان: ثقات، وضعفاء، والثقات لم يذكر واحد منهم «أو مجلودا فى حد»؛ وإنما ذكره الضعفاء كالمثنى ابن الصباح، وآدم، والحجاج. وحديث عائشة، فيه يزيد وهو ضعيف، ولو صحت الأحاديث لحملت على غير التائب.
٢- تغليظ الزجر لا ضابط له، وقد حصلت مصلحة الزجر بالحد، وكذلك سائر الجرائم جعل الشارع مصلحة الزجر عليها بالحد، وإلا فلمَ لا تطلق نساؤه، ولا يؤخذ ماله، ولا تسقط روايته؛ لأنه أغلظ فى الزجر!
٣- يرد على الدليل الرابع أن قول المسلمين: إنما كان قبل التوبة، أما فيما بعدها فتقبل-: شأن القاذف شأن كل مرتكب لأى ذنب إذا تاب، ولم يعهد فى الشريعة الإسلامية أن ذنبا، كائنا ما كان هذا الذنب، يتاب منه ويبقى أثره المترتب عليه. ورُدَّ على أدلة القابلين ما يأتى:
١- يرد على الدليل الأول وهو قياس القذف بعد التوبة على الكفر، والسحر، وعقوق الوالدين إلخ بعد التوبة-: أن هذا قياس فى مقابلة النص، وهو غير جائز.
٢- يرد على الدليل الثانى أن الفسق ليس هو العلة فى رد الشهادة؛ لأن الثابت بالنص فى خبر الفاسق إنما هو التوقف والتثبت من خبره، والمنصوص عليه هنا حكم آخر، وهو الرد دون التوقف، ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق، لكان فى الآية عطف العلة على الحكم، وذلك لا يحسن فى البيان.
٣- يحمل قول عمر لأبى بكرة: تُبْ تقبل شهادتك- على الديانات فقط؛ ألا تَرى أن أبا بكرة كان إذا استشهد فى شىء قال: وكيف أشهد وقد أبطل المسلمون شهادتى؟ وهو أعلم بحاله من غيره. وأيضا فى ثبوت هذا نظر؛ لأن راويه عمرو بن قيس، ولو تركنا النظر فى ذلك كان=

وهو مستدام على التأبيد. ثم قال [(١)]: ونحن نقول: إن اختلفت المعانى، وتباينت جهاتها، وارتبط كل معنى بجملة، ثم استعقب الجملة الأخيرة استثناء - فالرأى عندى: اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة.

=معارضا بما قاله لأبى موسى الأشعرى: المسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجلودا فى قذف.

٤- يرد على الدليل الخامس أنه قبلت شهادته قبل الحد؛ وذلك لاحتمال أن يكون صادقا فى خبره ويقيم البينة عليه، فإذا عجز عن إقامة البينة وجلد، قطعنا بكذبه، فلا يعلم أنه كاذب إلا بإقامة الحد. هذا، ولم يبق من الأدلة للطرفين إلا الاستدلال بالآية الكريمة، فالقابلون يقولون: إن الاستثناء راجع إلى جميع ما تقدمه؛ حيث لم توجد قرينة تصرفه إلى بعض الجمل دون بعض، والمانعون يقولون: الاستثناء راجع إلى الأخيرة فقط؛ حيث لم توجد قرينة ترجعه إلى الجميع. وقد حاول بعض أجلاء الحنفية الانتصار لمذهبه؛ فقال: إن فى الآية قرينة تدل على أن الاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة وحدها؛ وبيان ذلك أن قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ جملة مستأنفة بصيغة الإخبار، منقطعة عما قبلها، جىء بها لدفع ما عساه يخطر بالبال من أن القذف لا يصلح أن يكون سببا لهذه العقوبة، لأنه خبر يحتمل الصدق والكذب، وربما كان حسبة؛ فكان ذلك الاحتمال شبهة، والشبهة تدرأ الحد؛ فكان قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ دافعا لذلك الوهم. ومعناه أنهم مع قيام هذا الاحتمال، قد فسقوا بهتك عرض المؤمن بلا فائدة، حيث عجزوا عن الإثبات، فمن أجل ذلك استحقوا هذه العقوبة، وإذا كانت الجملة الأخيرة مستأنفة توجه الاستثناء إليها وحدها. وكذلك حاول بعض أجلاء الشافعية الانتصار لمذهبه، فجعل جملة ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا﴾ منقطعة عن الجملة التى قبلها، لأنها ليست من تتمة الحد، ويكون قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ اعتراضا جاريا مجرى التعليل لعدم قبول الشهادة، غير منقطع عما قبله، ولهذا جاز توسطه بين المستثنى والمستثنى منه، ولا تعلق للاستثناء به، ولكن القول بأن جملة ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا﴾ مستأنفة- بعيد كل البعد. ولا علينا بعد أن قدمنا هذه الأدلة، أن نقول: إن رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة وحدها فى هذه الآية الكريمة- لا يكاد تظهر له فائدة؛ إذ ارتفاع الفسق عن المحدود فى القذف بالتوبة مع رد شهادته، لم يفده إلا نفى اسم الفاسق عنه، وهذه فائدة هى والعدم سواء. نعم، إن رمى المحصن أو المحصنة بالزنى فيه جرم وفيه شناعة، وهتك الأعراض العفيفة فيه قبح وفيه فظاعة، ولذلك أغلظ الشارع فيه العقوبة، فأمر بجلده ورد شهادته وسماه فاسقا بقذفه مع عجزه عن الإثبات. ولكن ما عهدنا مذنبا مهما كان ذنبه، يغتسل فى نهر التوبة، ثم يبقى من ذنبه شىء. «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» ثم إن رد الشهادة أبدا تلزم منه مفسدة فوات الحقوق على أصحابها، والشارع له تطلع إلى حفظ الحقوق على مستحقيها بكل طريق وعدم إضاعتها. فالذى يظهر لنا أن المحدود فى القذف إذا تاب، تقبل شهادته.

توبة المحدود فى القذف: ينظر: نص كلام شيخنا الشيخ محمد عبد المنعم فى البينة.

(١) ينظر: البرهان (٣٩٢/١) (٢٩١).

مثاله: إذا قال: «أكرموا من يزورنا، وقد حبست على [٥/ب] أقاربى دارى هذه، واشتريت الشعار[١] الذى تعرفونه من فلان، وإذا مت، فأعتقوا عبيدى إلا الفاسق منهم» - فإنه يبعد انصراف حكم الاستثناء إلى الحبس، أو إلى الأمر بالإكرام، ثم لا يبعد قصد العطف على الجميع إذا أمكن، وليس يشعر ظاهر الكلام. وإذا قال: «وقفت على بنى فلان دارى، وحبست على أقاربى ضيعتى، وسبلت على خدمى بهيمتى، إلا أن يفسق منهم فاسق» - فلا يظهر اختصاص الاستثناء بالأخيرة، ولا يظهر انعطافه على الجمل كلها، والأمر فى ذلك موقوف على المراجعة والبيان.

فإن قيل: «إذا حبس على فرق وطوائف وعقب الجملة الأخيرة بالاستثناء، فبم تفتون؟»:

قلنا: تفريعه على مذهب الشافعى، وأبى حنيفة - رضى الله عنهما - لا يخفى، وأما على رأينا: فهو الوقف، فإن وجدت قرينة حاكمة، وجب اتباعها؛ وإلا فلا يحكم بالاستحقاق فى الجمل الماضية فى محل الاستئناف؛ فإنه لم يتحقق استحقاقهم فيه؛ فلا يثبت إلا بثبت، والأصل عدمه، وهذا تَقْرُبُ فائدته من فائدة من يعتقد ظهور انعطاف الاستثناء إلى الجميع.

هذا ما اختاره إمام الحرمين؛ وهو وجه آخر من التقسيم.

واختار الغزالى[٢] التوقف، وقال: إن لم يكن بد من رفع التوقف، فمذهب المعمِّمين أولى. وأما «إلا» فى الآية: فلا ترجع إلى الجلد، وترجع إلى الفسق، وهل ترجع إلى الشهادة؟ فيه خلاف ذكره فى «المستصفى» [٣].

قال صاحب «المعتمد»[٤]: قال قاضى القضاة: إذا لم يكن الثانى منهما إضرابًا عن الأول، وخروجًا إلى قصة أخرى، وصح رجوعه إليهما - وجب رجوعه إليهما، وإن كان إضرابًا عن الأول، وخروجًا عنه إلى قصة أخرى - فإنه يرجع إلى ما يليه.

قال صاحب «المعتمد»[٥]: ويمكن - أيضًا - أن تعتبر اعتبارًا آخر، وهو: أن يضمر [فى الكلام الثانى شىء مما فى الأول، أو لا يضمر][٦] فيه ذلك؛ وهذان وجهان آخران من التقسيم.

---

(١) فى البرهان: وبعت عقارى وفى بعض النسخ: واستترت.

(٢) ينظر: المستصفى (٢/١٧٧-١٧٨).

(٣) ينظر: المستصفى (٢/١٧٨-١٧٩).

(٤) ينظر: المعتمد (١/٢٤٦).

(٥) ينظر: المعتمد (١/٢٤٦).

(٦) سقط فى «ب».

ونقل صاحب «الإفادة»: أن قول الشافعي ومالك في هذه المسألة واحد، [ونقل الوقف.

وقال صاحب «الإحكام»[(١)]: مهما ظهر كون «الواو» للاستئناء][(٢)] - فالاستثناء [٦/أ] يختص بالجملة الأخيرة، ومهما أمكن أن تكون «الواو» للعطف أو للابتداء - فالوقف.

وقال ابن الحاجب[(٣)]: إن ظهر الانقطاع، فللأخيرة، وإن ظهر الاتصال، فللجميع، وإن أشكل، فالوقف.

قال المصنف - رحمه الله -: وَاحْتَجَّ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - بِوُجُوهٍ:

أَوَّلُهَا: أَنَّ الشَّرْطَ، مَتَى تَعَقَّبَ جُمَلاً - عَادَ إِلَى الكُلِّ؛ فَكَذَا الاسْتِثْنَاءُ.

وَالجَامِعُ: أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لاَ يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ.

وَأَيْضًا: فَمَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ؛ لأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي آيَةِ القَذْفِ: ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا**﴾ [النور: ٥] - جَارٍ مَجْرَى قَوْلِهِ: «وَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ؛ إِنْ لَمْ يَتُوبُوا».

وَيَقْرُبُ مِنْ هَذَا الدَّلِيلِ قَوْلُهُمْ: أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّ الاسْتِثْنَاءَ بِمَشِيئَةِ اللهِ تَعَالَى - عَائِدٌ إِلَى كُلِّ الجُمَلِ؛ فَالاسْتِثْنَاءُ بِغَيْرِ المَشِيئَةِ - يَجب أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ حَرْفَ العَطْفِ يُصَيِّرُ الجُمَلَ المَعْطُوفَ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ - فِي حُكْمِ الجُمْلَةِ الوَاحِدَةِ؛ لأَنَّهُ لاَ فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَقُولَ: «رَأَيْتُ بَكْرَ بْنَ خَالِدٍ، وَبَكْرَ بْنَ عَمْرٍو» وَبَيْنَ أَنْ تَقُولَ: «رَأَيْتُ البَكْرَيْنِ».

وَإِذَا كَانَ الاسْتِثْنَاءُ الوَاقِعُ عَقِيبَ الجُمْلَةِ الوَاحِدَةِ رَاجِعًا إِلَيْهَا - فَكَذَا: مَا صَارَ بِحُكْمِ العَطْفِ كَالجُمْلَةِ الوَاحِدَةِ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ قَالَ: «فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا، وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا، وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا» - لَكَانَ رَكِيكًا جدًّا.

فَبِتَقْدِيرِ أَنْ يُرِيدَ الاسْتِثْنَاءَ عَنْ كُلِّ الجُمَلِ: لاَ طَرِيقَ لَهُ إِلَى ذَلِكَ - إِلاَّ بِذِكْرِ الاسْتِثْنَاءِ

---

(١) ينظر الإحكام (٢/٢٨٠).

(٢) سقط في «ب».

(٣) ينظر: شرح انتهى (٩٢).

عَقِيبَ الجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ؛ فَفِي هَذِهِ الصُّورَةِ: يَكُونُ الاسْتِثْنَاءُ رَاجِعًا إِلَى كُلِّ الجُمَلِ، وَالأَصْلُ فِي الكَلَامِ الحَقِيقَةُ؛ وَإِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ حَقِيقَةً فِي هَذِهِ الصُّورَةِ - كَانَ كَذَلِكَ فِي سَائِرِ الصُّوَرِ؛ دَفْعًا لِلاشْتِرَاكِ.

وَرَابِعُهَا: لَوْ قَالَ: «لِفُلَانٍ عَلَيَّ خَمْسَةٌ، وَخَمْسَةٌ، إِلاَّ سَبْعَةً» - كَانَ الاسْتِثْنَاءُ هَهُنَا عَائِدًا إِلَى الجُمْلَتَيْنِ - وَالأَصْلُ فِي الكَلَامِ الحَقِيقَةُ.

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ - فَكَذَا فِي غَيْرِهَا؛ دَفْعًا لِلاشْتِرَاكِ.

وَاحْتَجَّ أَبُو حَنِيفَةَ - رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ - بِوُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الدَّلِيلَ يَنْفِي اعْتِبَارَ الاسْتِثْنَاءِ، تَرَكْنَا العَمَلَ بِهِ فِي الجُمْلَةِ الوَاحِدَةِ؛ فَيَبْقَى العَمَلُ بِالبَاقِي فِي سَائِرِ الجُمَلِ.

بَيَانُ النَّافِي: أَنَّ الاسْتِثْنَاءَ يَقْتَضِي إِزَالَةَ العُمُومِ عَنْ ظَاهِرِهِ؛ وَهُوَ خِلَافُ الأَصْلِ. بَيَانُ الفَارِقِ: أَنَّ الاسْتِثْنَاءَ لَا اسْتِقْلَالَ لَهُ بِالدَّلَالَةِ عَلَى الحُكْمِ؛ فَلَابُدَّ مِنْ تَعْلِيقِهِ بِشَيْءٍ؛ لِئَلاَّ يَصِيرَ لَغْوًا، وَتَعْلِيقُهُ بِالجُمْلَةِ الوَاحِدَةِ - يَكْفِي فِي خُرُوجِهِ عَنِ اللَّغْوِيَّةِ؛ فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَعلِيقِهِ بِسَائِرِ الجُمَلِ.

وَإِذَا ثَبَتَ النَّافِي وَالفَارِقُ - ثَبَتَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ عَوْدُهُ إِلَى الجُمَلِ الكَثِيرَةِ، وَالخَصْمُ قَالَ بِهِ، فَصَارَ مَحْجُوجًا.

يَبْقَى أَنْ يُقَالَ: فَلِمَ خَصَّصْتُمُوهُ بِالجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ؟ - فَنَقُولُ: هَذَا تَفْرِيعُ قَوْلِنَا، وَلَنَا فِيهِ وَجْهَانِ:

الوَجْهُ الأَوَّلُ: اتِّفَاقُ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلَى أَنَّ لِلْقُرْبِ تَأْثِيرًا فِي هَذَا المَعْنَى؛ ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ أُمُورٌ أَرْبَعَةٌ:

الأَوَّلُ: اتِّفَاقُ أَهْلِ اللُّغَةِ البَصْرِيِّينَ - عَلَى أَنَّهُ: إِذَا اجْتَمَعَ عَلَى المَعْمُولِ الوَاحِدِ عَامِلَانِ فَإِعْمَالُ الأَقْرَبِ أَوْلَى.

الثَّانِي: أَنَّهُمْ قَالُوا فِي: «ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا، وَضَرَبْتُهُ»: إِنَّ هَذِهِ «الهَاءَ» بِأَنْ تَرْجِعَ إِلَى عَمْرٍو المَضْرُوبِ - أَوْلَى مِنْ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى زَيْدٍ الضَّارِبِ؛ لِلْقُرْبِ.

الثَّالِثُ: أَنَّهُمْ قَالُوا فِي قَوْلِنَا: «ضَرَبَتْ سَلْمَى سُعْدَى»: إِنَّهُ لَيْسَ فِي إِعْرَابِ اللَّفْظِ،

وَلا فِي مَعْنَاه - مَا يَجْعَلُ أَحَدَهُمَا بِالفَاعِلِيَّةِ أَوْلَى مِنَ الآخَرِ؛ فَاعْتَبَرُوا المُجَاوَرَةَ؛ فَقَالُوا: الَّذِي يَلِي الفِعْلَ أَوْلَى بِالفَاعِلِيَّةِ.

الرَّابِعُ: أَنَّهُمْ قَالُوا فِي قَوْلِهِمْ: «أَعْطَى زَيْدٌ عَمْرًا بَكْرًا»: إِنَّهُ لَمَّا احْتَمَلَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ عَمْرٍو وَبَكْرٍ - مَفْعُولاً أَوَّلَ، وَلَيْسَ فِي اللَّفْظِ مَا يَقْتَضِي التَّرْجِيحَ -: وَجَبَ اعْتِبَارُ القُرْبِ.

الوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّ كُلَّ مَنْ صَرَفَ الاسْتِثْنَاءَ إِلَى جُمْلَةٍ واحِدَةٍ - خَصَّصَهُ بِالجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ؛ فَصَرْفُهُ إِلَى غَيْرِهَا خَرْقٌ للإِجْمَاعِ؛ فَهَذَا تَمَامُ هَذِهِ الحُجَّةِ

وَثَانِيهَا: أَنَّ الاسْتِثْنَاءَ المَذْكُورَ عَقِيبَ الجُمَلِ: لَوْ رَجَعَ إِلَى جَمِيعِهَا - لَمْ يَخْلُ: إِمَّا أَنْ يُضْمَرَ مَعَ كُلِّ جُمْلَةٍ اسْتِثْنَاءٌ يَعْقُبُهَا، أَوْ لاَ يُضْمَرَ ذَلِكَ؛ بَلْ الاسْتِثْنَاءُ المُصَرَّحُ بِهِ فِي آخِرِ الجُمَلِ هُوَ الرَّاجِعُ إِلَى جَمِيعِهَا:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الإِضْمَارَ عَلَى خِلافِ الأَصْلِ؛ فَلا يُصَارُ إِلَيْهِ إِلاَّ لِضَرُورَةٍ؛ وَلا ضَرُورَةَ هَهُنَا.

وَالثَّانِي - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لأَنَّ العَامِلَ فِي نَصْبِ مَا بَعْدَ حَرْفِ الاسْتِثْنَاءِ هُوَ مَا قَبْلَهُ: مِنْ فِعْلٍ أَوْ تَقْدِيرِ فِعْلٍ؛ فَإِذَا فَرَضْنَا رُجُوعَ ذَلِكَ الاسْتِثْنَاءِ إِلَى كُلِّ الجُمَلِ - كَانَ العَامِلُ فِي نَصْبِ المُسْتَثْنَى أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ؛ لَكِنْ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَعْمَلَ عَامِلانِ فِي إِعْرَابٍ وَاحِدٍ:

أَمَّا أَوَّلاً: فَلأَنَّ سِيبَوَيْهِ نَصَّ عَلَيْهِ؛ وَقَوْلُهُ حُجَّةٌ.

وأَمَّا ثَانِيًا: فَلأَنَّهُ يَجْتَمِعُ عَلَى الأَثَرِ الوَاحِدِ مُؤَثِّرَانِ مُسْتَقِلاَّنِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ الاسْتِثْنَاءَ مِنْ الاسْتِثْنَاءِ - مُخْتَصٌّ بِمَا يَلِيهِ؛ فَكَذَا فِي سَائِرِ الصُّوَرِ؛ دَفْعًا لِلاشْتِرَاكِ عَنِ الوَضْعِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الجُمَلَ: إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُسْتَقِلاًّ بِنَفْسِهِ - فَالظَّاهِرُ: أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ عَنْ وَاحِدٍ مِنْهَا إِلَى غَيْرِهِ؛ إِلاَّ إِذَا تَمَّ غَرَضُهُ مِنْهُ؛ لأَنَّهُ كَمَا أَنَّ السُّكُوتَ يَدُلُّ عَلَى اسْتِكْمَالِ الغَرَضِ المَطْلُوبِ مِنَ الكَلامِ؛ فَكَذَا الشُّرُوعُ فِي كَلامٍ آخَرَ لاَ تَعَلُّقَ لَهُ بِالأَوَّلِ - يَدُلُّ عَلَى اسْتِكْمَالِ الغَرَضِ مِنْ ذَلِكَ الأَوَّلِ.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا: فَلَوْ حَكَمْنَا بِرُجُوعِ الاسْتِثْنَاءِ إِلَى كُلِّ الجُمَلِ المُتَقَدِّمَةِ - نَقَضَ ذَلِكَ

قَوْلَنَا: «إنَّهُ لَمَّا انْتَقَلَ عَنِ الكَلاَمِ الأَوَّلِ - تَمَّ غَرَضُهُ».

وَاحْتَجَّ الشَّرِيفُ المُرْتَضَى عَلَى الاشْتِرَاكِ بِوُجُوهٍ.

أَحَدُهَا: أَنَّ القَائِلَ، إِذَا قَالَ: «اضْرِبْ غِلْمَانِى، وَأَكْرِمْ جيرَانِى، إِلاَّ وَاحِدًا» - جَازَ أَنْ يَسْتَفْهِمَ المُخَاطَبُ، هَلْ أَرَادَ اسْتِثْنَاءَ الوَاحِدِ مِنَ الجُمْلَتَيْنِ أَوْ مِنَ الجُمْلَةِ الوَاحِدَةِ؟ وَالاِسْتِفْهَامُ دَلِيلُ الاِشْتِرَاكِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّا وَجَدْنَا الاِسْتِثْنَاءَ فِى القُرْآنِ وَالعَرَبِيَّةِ - تَارَةً - عَائِدًا إِلَى كُلِّ الجُمَلِ، وَأُخْرَى مُخْتَصًّا بِالأَخِيرَةِ، وَظَاهِرُ الاِسْتِعْمَالِ دَلِيلُ الحَقِيقَةِ؛ فَوَجَبَ الاِشْتِرَاكُ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ القَائِلَ إِذَا قَالَ: «ضَرَبْتُ غِلْمَانِى، وَأَكْرَمْتُ جيرَانِى: قَائِمًا، أَوْ فِى الدَّارِ، أَوْ يَوْمَ الجُمُعَةِ» احْتَمَلَ فِيمَا ذَكَرَهُ مِنَ الحَالِ، وَالظَّرْفَيْنِ - أَنْ يَكُونَ المُتَعَلَّقُ بِهِ جَمِيعَ الأَفْعَالِ، وَأَنْ يَكُونَ مَا هُوَ أَقْرَبُ، وَالعِلْمُ بِاحْتِمَالِ الأَمْرَيْنِ - مِنْ مَذْهَبِ أَهْلِ اللُّغَةِ - ضَرُورِيٌّ، فَإِذَا صَحَّ ذَلِكَ فِى الحَالِ وَالظَّرْفَيْنِ - صَحَّ أَيْضًا فِى الاِسْتِثْنَاءِ؛ وَالجَامِعُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَضْلَةٌ تَأْتِى بَعْدَ تَمَامِ الكَلاَمِ.

فَهَذَا مَجْمُوعُ أَدِلَّةِ القَاطِعِينَ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم أن للشافعى - رضى الله عنه - وجوهًا:

الأول: قياس الاستثناء على الشرط؛ وتقريره: أن نقول: الشرط الوارد عقيب الجمل يعود إلى الجمل كلها: كقولنا «أكرمِ الفقهاءَ الشافعيةَ، واخلع على المنصوبة، إن كانوا أشاعرة»؛ فوجب أن يعود الاستثناء عقيب الجمل إلى كلها؛ قياسًا على الشرط؛ والجامع: أن كل واحد من الشرط والاستثناء لا يستقل بنفسه؛ والدليل على عليته بالدوران جامع بأن الاستثناء فى معنى الشرط، فقوله تعالى: ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا**﴾ فى قوة: إن لم يتوبوا؛ لأن كل واحدة من الصيغتين تدل على الإخراج. ويقرب من هذا: القياس على الاستثناء بمشيئة الله تعالى، وإنما قال: «يقرب»؛ لأن الأصل المقيس عليه اختلف؛ وذلك لا يوجب تغاير الأدلة.

الثانى: قياس الجمل على الجملة الواحدة؛ والجامع: أن العطف لابد وأن يفيد التشريك فى حكم من الأحكام لا بعينه.

والوجهان ضعيفان جدًّا؛ وهما مبنيان على جريان القياس فى اللغات؛ وهو ممنوع،

والثاني أضعف؛ لأنا نمنع أن العطف يجعل الجمل في حكم جملة واحدة؛ ولا دليل عليه.

والثالث: أنه إذا أراد المتكلم عود الاستثناء إلى الجمل كلها: فإما أن يكرر الاستثناء؛ وهو ركيك، أو لا يكرر؛ فيتعين في عوده إلى الكل استعمال هذه الصيغة، والأصل في الاستعمال الحقيقة، وإذا كان حقيقة في هذه الصورة، وجب أن يكون حقيقة في جميع الصور؛ دفعًا [للاشتراك] (١).

الرابع: أنه إذا قال: «لزيد عليَّ خمسة وخمسة، إلا سبعة» - عاد إلى الجملتين، فاستعمل في العود [٦/ب] إلى الجملتين في هذه الصورة، والأصل في الاستعمال: الحقيقة، وإذا كان حقيقة في هذه الصورة، وجب أن يكون حقيقة في جميع الصور؛ عملا بالنافي للاشتراك.

واحتج أبو حنيفة بوجوه:

الأول: أن النافي للاستثناء قائم؛ لأنه يزيل العموم الذي دل عليه وضع اللفظ، وهو خلاف الأصل، ولما سبق غير مرة: أن الاستثناء يبين بدل هذا النافي في جملة واحدة، إلا أن الاستثناء لا يستقل بنفسه؛ فوجب تعليقه على شيء؛ صونًا للكلام عن اللغو، فيحمل فيما عداه على قضية الدليل، ولا يتعلق بغيرهما؛ عملاً بالنافي السالم عن المعارض.

ثم نقول: يختص عوده بالأخيرة: أما أولاً: فلأنه أقرب، وللقرب تأثير بإجماع أئمة العربية؛ ويدل - تفصيلاً - على أن للقرب تأثيرًا: وجوه:

الأول: إذا اجتمع عاملان على معمول واحد؛ كقولنا: «قام وقعد زيد» فـ«زيد» يجوز أن يرتفع بـ«قام» ويجوز أن يرتفع بـ«قعد»؛ قالوا: إنه أقرب حينئذ للكوفيين.

وقالوا: الهاء في قوله: «ضرب زيد عمرًا وضربته» [يعود] إلى «عمرو» المضروب؛ للقرب.

وقالوا: «ضربت سلمى سعدى»: ليس في اللفظ ولا في المعنى: ما يدل على أن أحدهما بالفاعلية أولى من المفعولية، مع احتمال كل واحد منهما الفاعلية والمفعولية؛ فتعين كون الفاعل ما يلي الفعل؛ للقرب.

وكذلك قالوا: قولنا: «أعطى زيد عمرًا بكرًا»: احتمل أن يكون كل واحد من «عمرو» و«بكر» مفعولاً أول، وقد تعين «عمرو» لأن يكون مفعولاً أول؛ وذلك للقرب.

فهذه الوجوه دلت على أن للقرب تأثيرا.

ولأنا قد دللنا: على أن الاستثناء عقيب الجمل يخص واحدة؛ فوجب أن يختص بالأخيرة.

---

(١) سقط في «ب».

الوجه الثانى - من حجج أبى حنيفة - هو: أن الاستثناء لو عاد إلى الجمل كلها: فإما أن يعود بطريق إضمار الاستثناء عقيب كل جملة، أو لا بهذا الطريق، بل بإعادة الاستثناء [٧/أ] المصرح إلى الجميع من غير إضمار؛ والقسمان باطلان؛ فلا يعاد إلى الجميع:

أما بطلان الأول: فبالنافى للإضمار من غير ضرورة؛ وهذا لأن الدليل يقتضى عدم الإضمار مطلقًا، ترك هذا الدليل بالنسبة إلى إضمار واحد، فيجرى فيما عداه على قضية الدليل.

وأما بطلان الثانى: فلأنه يستلزم اجتماع عاملين على معمول واحد؛ وهو باطل.

بيان الاستلزام: هو أن ما بعد حرف الاستثناء منصوب، والناصب له: إما الفعل المقدم عليه، أو المقدَّر الذى دل عليه الظاهر، وذلك أكثر من واحد؛ لأن الكلام فيه؛ فيلزم اجتماع عاملين أو أكثر على معمول واحد؛ واللازم منتف:

أما أولاً: فلأن سيبويه - رحمه الله - نص على ذلك؛ ونص سيبويه حجة فى مثل ذلك. وأما ثانيا: فلأنه يجمع على الأثر الواحد مؤثران أو أكثر؛ وذلك محال.

قوله: الاستثناء فى القرآن عائد إلى كل الجمل، وإلى بعضها، والأصل فى الاستعمال الحقيقة:

مثال العائد إلى الجمل: قوله تعالى: ﴿**كَيْفَ يَهْدِى اللهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللهُ لاَ يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلاَ هُمْ يُنْظَرُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [آل عمران ٨٥ - ٨٩].

وأما العائد إلى جملة واحدة: فمثاله: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّى وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّى إِلاَّ مَنِ اغْتَرَفَ**﴾ [البقرة ٢٤٩].

وتقريره: أنه استعمل «إلا» فى العود إلى الكل، وإلى البعض؛ كما تقدم فى الآيتين؛ والأصل فى الاستعمال الحقيقة.

قال المصنف - رحمه الله -: أَمَّا أَدِلَّةُ الشَّافِعِيَّةِ فَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنْ نَمْنَعَ الحُكْمَ فِى الأَصْلِ، وَبِتَقْدِيرِ تَسْلِيمِهِ - فَنُطَالِبُ بِالجَامِعِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّهُمَا يَشْتَرِكَانِ فِى عَدَمِ الاسْتِقْلالِ، وَاقْتِضَاءِ التَّخْصِيصِ»:

قُلْنَا: لاَ يَلْزَمُ مِنِ اشْتِرَاكِ شَيْئَيْنِ فِي بَعْضِ الوُجُوهِ - اشْتِرَاكُهُمَا فِي كُلِّ الأَحْكَامِ.

قَوْلُهُ ثَانِيًا: «مَعْنَى الشَّرْطِ والاِسْتِثْنَاءِ وَاحِدٌ»:

قُلْنَا: إِنِ ادَّعَيْتُمْ أَنَّهُ - لا فَرْقَ بَيْنَهُمَا أَصْلاً - كَانَ قِيَاسُ أَحَدِهِمَا عَلَى الآخَرِ قِيَاسًا لِلشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ؛ وَإِنْ سَلَّمْتُمُ الفَرْقَ - طَالَبْنَاكُمْ بِالجَامِعِ؛ وَبِهَذَيْنِ الجَوَابَيْنِ نُجِيبُ عَنِ الاسْتِدْلالِ بِـ«مَشِيئَةِ اللهِ تَعَالَى».

وَالجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: أَنَّكُمْ، إِنِ ادَّعَيْتُمْ أَنَّهُ لا فَرْقَ بَيْنَ الجُمْلَةِ الوَاحِدَةِ، وَبَيْنَ الجُمَلِ المَعْطُوفِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ - كَانَ قِيَاسُ أَحَدِهِمَا عَلَى الآخَرِ قِيَاسًا لِلشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ؛ وَإِنْ سَلَّمْتُمُ الفَرْقَ - طَالَبْنَاكُمْ بِالجَامِعِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّهُ يُمْكِنُ رِعَايَةُ الاخْتِصَارِ؛ بِذِكْرِ الاِسْتِثْنَاءِ الوَاحِدِ عَقِيبَ الجُمَلِ، مَعَ التَّنْبِيهِ عَلَى مَا يَقْتَضِي عَوْدَهُ إِلَى الكُلِّ؛ وذَلِكَ لا يَقْدَحُ فِي الفَصَاحَةِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ - هُنَاكَ - إِنَّمَا رَجَعَ إِلَى الجُمْلَتَيْنِ؛ لأَنَّهُ لابُدَّ مِنِ اعْتِبَارِ كَلامِ العَاقِلِ، وَلَمَّا تَعَذَّرَ رُجُوعُهُ إِلَى إِحْدَى الجُمْلَتَيْنِ - وَجَبَ رُجُوعُهُ إِلَيْهِمَا؛ وَهَذِهِ الضَّرُورَةُ غَيْرُ حَاصِلَةٍ فِي سَائِرِ المَوَاضِعِ.

وَأَمَّا أَدِلَّةُ الحَنَفِيَّةِ: فَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ يَنْتَقِضُ بِالاِسْتِثْنَاءِ بِمَشِيئَةِ اللهِ تَعَالَى وَبِالشَّرْطِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ بِنَفْسِهِ، مَعَ أَنَّهُمَا يَعُودَانِ إِلَى كُلِّ الجُمَلِ عِنْدَهُمْ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الفَرْقُ هُوَ أَنَّ الشَّرْطَ - وَإِنْ تَأَخَّرَ صُورَةً - فَهُوَ مُتَقَدِّمٌ مَعْنًى؛ وَإِذَا كَانَ مُتَقَدِّمًا مَعْنًى - صَارَ كُلُّ مَا جَاءَ بَعْدَهُ مَشْرُوطًا بِهِ.

وَأَمَّا الاِسْتِثْنَاءُ بِالمَشِيئَةِ: فَإِنَّهُ يَقْتَضِي صَيْرُورَةَ الكَلامِ بِأَسْرِهِ مَوْقُوفًا؛ فَلاَ يَخْتَصُّ بِالبَعْضِ دُونَ البَعْضِ»:

قُلْتُ: لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ الشَّرْطَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُقَدَّمًا عَلَى الكُلِّ؛ بَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُقَدَّمًا عَلَى الجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ.

وَإِنْ سَلَّمْنَا ذَلِكَ - فَلا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّقَدُّمَ يَقْتَضِي الرُّجُوعَ إِلَى الكُلِّ؛ بَلْ لَعَلَّهُ يَكُونُ مُخْتَصًّا بِمَا يَلِيهِ.

وَأَمَّا الاِسْتِثْنَاءُ بِالْمَشِيئَةِ: فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَلاَّ يَقْتَضِى كَوْنَ الكُلِّ مَوْقُوفًا؛ بَلْ يَخْتَصُّ ذَلِكَ بِالْجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ؟! وَالأَصْوَبُ لِلْحَنَفِيَّةِ: أَنْ يَمْنَعُوا هَذَيْنِ الإِلْزَامَيْنِ؛ حَتَّى يَتِمَّ دَلِيلُهُمْ.

وَثَانِيهِمَا: أَنَّا لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ الاِسْتِثْنَاءَ عَلَى خِلاَفِ الأَصْلِ.

قَوْلُهُ: «لأَنَّهُ يُوجِبُ صَرْفَ العُمُومِ عَنْ ظَاهِرِهِ»:

قُلْنَا: لا نُسَلِّمُ؛ لأَنَّا بَيَّنَّا - فِى مَسْأَلَةٍ -: أَنَّ العَامَّ المَخْصُوصَ بِالاِسْتِثْنَاءِ - لا يَكُونُ مَجَازًا، وَأَنَّ لَفْظَ العُمُومِ - مَعَ لَفْظِ الاِسْتِثْنَاءِ - يَصِيرُ كَاللَّفْظِ الوَاحِدِ الدَّالِّ عَلَى مَا بَقِىَ بَعْدَ الاِسْتِثْنَاءِ.

وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: لاَ يَكُونُ الاِسْتِثْنَاءُ عَلَى خِلاَفِ الأَصْلِ.

وَعَنِ الثَّانِى: أَنَّا لاَ نُسَلِّمُ أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَجْتَمِعَ عَلَى المَعْمُولِ الوَاحِدِ عَامِلاَنِ؛ وَنَصُّ سِيبَوَيْهِ عَلَى أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ - مُعَارَضٌ بِنَصِّ الكِسَائِىِّ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ.

وَقَوْلُهُ: «يَجْتَمِعُ عَلَى الأَثَرِ الوَاحِدِ مُؤَثِّرَانِ مُسْتَقِلاَّنِ»:

فَجَوَابُهُ: أَنَّ العَوَامِلَ الإِعْرَابِيَّةَ مُعَرِّفَاتٌ لاَ مُؤَثِّرَاتٌ، وَاجْتِمَاعُ المُعَرِّفَيْنِ عَلَى الوَاحِدِ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ الاِسْتِثْنَاءَ مِنَ الاِسْتِثْنَاءِ: لَوْ عَادَ إِلَيْهِ وَإِلَى المُسْتَثْنَى مِنْهُ - لَزِمَ الفَسَادَانِ المَذْكُورَانِ فِيمَا تَقَدَّمَ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ حَاصِلٍ فِى الاِسْتِثْنَاءِ مِنَ الجُمَلِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنْ نَقُولَ: مَا تُرِيدُونَ بِقَوْلِكُمْ: إِنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ عَنْ إِحْدَى الجُمْلَتَيْنِ إِلَى غَيْرِهَا - إِلاَّ بَعْدَ فَرَاغِهِ مِنَ الأُولَى؟:

إِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ: أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ مِنْهَا إِلَى غَيْرِهَا - إِلاَّ بَعْدَ فَرَاغِهِ مِنْ جَمِيعِ أَحْكَامِ الأُولَى: فَهَذَا مَمْنُوعٌ؛ بَلْ هُوَ أَوَّلُ المَسْأَلَةِ؛ لأَنَّ - عِنْدَنَا - مِنْ جُمْلَةِ أَحْكَامِهَا ذَلِكَ الاِسْتِثْنَاءَ الَّذِى ذَكَرْتُمُوهُ فِى آخِرِ الجُمَلِ.

وَإِنْ عَنَيْتُمْ شَيْئًا آخَرَ - فَاذْكُرُوهُ لِنَنْظُرَ فِيهِ. وَأَمَّا أَدِلَّةُ الشَّرِيفِ المُرْتَضَى:

فَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ وَالثَّانِى مِنْهَا: مَا تَقَدَّمَ فِى بَابِ العُمُومِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّا لاَ نُسَلِّمُ التَّوَقُّفَ فِى الحَالِ وَالظَّرْفَيْنِ؛ بَلْ نَخُصُّهُمَا بِالجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ؛ عَلَى قَوْلِ أَبِى حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللهُ - أَوْ بِالكُلِّ؛ عَلَى قَوْلِ الشَّافِعِىِّ - رَضِىَ اللهُ عَنْهُ -.

سَلَّمْنَا التَّوَقُّفَ؛ لَكِنْ لاَ عَلَى سَبِيلِ الاشْتِرَاكِ، بَلْ عَلَى سَبِيلِ أَنَّا لاَ نَدْرِى أَنَّ الحَقَّ، مَا هُوَ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ؟

فَإِنْ تَمَسَّكَ عَلَى الاشْتِرَاكِ: بالاسْتِفْهَامِ وَالاسْتِعْمَالِ - كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ عَوْدًا إِلَى الطَّرِيقَتَيْنِ الأُولَيَيْنِ.

سَلَّمْنَاهُ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ كَذَلِكَ فِى الاسْتِثْنَاءِ؟

قَوْلُهُ: «الجَامِعُ: هُوَ كَوْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الثَّلاثَةِ فَضْلَةً تَأْتِى بَعْدَ تَمَامِ الكَلاَمِ»:

قُلْنَا: الاشْتِرَاكُ مِنْ بَعْضِ الوُجُوهِ - لاَ يَقْتَضِى التَّسَاوِىَ مِنْ جَمِيعِ الوُجُوهِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم: أنه أجاب عن الأول - وهو القياس على الشرط - بأن قال: لا نسلم الحكم فى الأصل، أى: لا نسلم أن الشرط يعود إلى الجمل كلها. وبتقدير التسليم: لا نسلم أن بينهما جامعًا. [٧/ب] والجواب الصحيح الأول.

وأما المطالبة بالجامع: فلا وجه لها؛ وقد بيَّنها فى السؤال، نعم: لو قال: «نسلم وجود الجامع من ذلك، ولكن لا نسلم الحكم فى الأصل» - كان منتظمًا.

وأجاب بعضهم عن هذا الوجه: بأن قال: الشروط اللغوية أسباب، والأسباب مظنة المصالح، وعود الاستثناء إلى جميع الشروط إنما كان تكثيرًا للمصالح؛ لمكان المناسبة، هذا المعنى معدوم عن العود إلى فصل الاستثناء؛ لأن الاستثناء: إخراج ما ليس بمقصود، لا أنه يحقق مقصودًا. وهذا ضعيف؛ لأن الإخراج - أيضًا - مقصود للمستثنى؛ بدليل إقدامه عليه ولا فرق، وهذا الجمع والتفريق مبنى على أن القياس يجرى فى اللغات؛ وهو فاسد.

وأجاب عن قوله: «معنى الشرط والاستثناء واحد»: [بقوله: إن سلمتم][(1)] بأن لا فرق بين الشرط والاستثناء أصلاً - كان قياس أحدهما على الآخر قياس الشىء على نفسه»؛ وهو باطل. وهذا الجواب ضعيف جدًّا؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: أن هذا إما أن يكون دافعًا لهذا القياس أو لا: فإن لم يكن دافعًا: فقد ظهر فساده. وإن كان دافعًا: لزم منه بطلان أصل القياس، شرعيًّا كان أو لغويًّا.

وأما الثانى: فلأن المطالبة بالجامع لا تبطل قياسه؛ لأنه يذكر الجامع، كيف وإن ما ذكره تحقيق للجامع؛ لأن معناه: أن الشرط والاستثناء يشتركان فى معنى الإخراج، فما ذكره فاسد جدًّا.

---

(١) فى «ب»: نُسلِّم.

وبما ذكرناه يظهر ضعف قوله: «بهذين الجوابين نجيب عن القياس على الاستثناء بـ«مشيئة الله»».

والجواب المعتمد: منع الحكم في الكل. وبما ذكرنا - أيضًا - يظهر ضعف جوابه عن الثانى، بل الجواب الصحيح عنه: الفرق، وهو: أن الجملة الواحدة لها وحدة محققة، والجمل المعطوف بعضها على البعض لها اتحاد من وجه - وهو: التشريك فى أمر ما من الأمور - وهى متعددة جزمًا؛ فقد ظهر الفرق؛ وهذا لأن عوده لا يستقل [٨/أ] بنفسه إلى شيء سابق عليه؛ وإلا لخرج الكلام عن الفائدة وهذا المعنى معدوم فى الجمل ويكره؛ ضرورة أن العود إليها كلها لم يتعيَّن؛ لصيانة ما لا يستقل بنفسه عن اللغو.

والجواب عن الثالث: ضعيف؛ وذلك بذم طول الكلام وركّته، ومع ضعفه هو معارض بمثله؛ وذلك لأن بتقدير أن يريد العود إلى الأخير: فلا طريق فيه إلا استعمال هذا التركيب؛ فيكون حقيقة فيه؛ بعين ما ذكره.

والجواب عن الرابع: أن العود إليهما بضرورة استحالة العود إلى الأخيرة فقط، وفيه صون كلام العاقل عن الإلغاء، ولأن العود إلى الجملتين هو أن يعود إلى كل واحدة واحدة بالاستقلال؛ وههنا: عاد إلى المجموع.

وباقى الأجوبة ظاهر إلا قوله فى الجواب عن كلام المرتضى: «الاشتراك فى بعض الوجوه لا يقتضى التساوى من كل الوجوه»؛ فإن فيه من الإشكال ما سبق.

لا يقال: «فسر المصنِّف اختلاف الجمل بأن يكون البعض أمرًا، والبعض نهيًا، والبعض خبرًا؛ وعلى هذا يتوجه الإشكال؛ فإنه قال فى مثال اتحاد الجملتين نوعًا: «أطعم ربيعة، واخلع على مضر الطوال»؛ وهذا المثال غير مطابق؛ لأن معنى الاتحاد نوعًا، إذا كان هو الاشتراك فى كونه أمرًا ونهيًا، وهذا الاشتراك وقع فى الحكم الذى هو مغاير للجملتين، لا فى نفس الجملتين -: فما اتحدت الجهتان على التفسير المذكور اتحاد نوع الكلام؛ فلأن هاتين الجملتين اختلفت إحداهما بالأخرى؛ فإن إحداهما معطوفة على الأخرى، وهو تعلق شديد.

وأما المثال الثانى: فلا يصلح مثالاً لشيء من الأقسام؛ لأن الجملة الواحدة لها حكمان، ثم لم يذكر حكم هذا [القسم؛ فإن أدرج هذا] (١) المثال فى حكم المثال الثالث - كان خطؤه أظهر؛ لأنه إذا لم يكن جملة متعددة - فلا يمكننا أن نقول:

---

(١) سقط فى «ب».

الظاهر أنه لم ينتقل من [الجملة][1] المستقلة إلى الأخرى، إلا وغرضه قد تم. واعلم [٨/ب]: أن هذه الكلمات هى لصاحب «التلخيص»؛ وهى فاسدة:

بيان فساد الأول هو: أن الاتحاد نوعًا، والاختلاف نوعًا: قد فسرناه فى المتن، وقد شرحناه، وبه يندفع ما ذكره؛ لأن قولنا: «أطعم ربيعة، واخلع على مضر» - جملتان من نوع واحد؛ ضرورة أن كل واحدة منهما أمر، وأما اشتراك الجملتين فى الحكم الذى ذكره - [فـ] لا ينافى اتحادهما نوعًا بالتفسير المذكور، وكأنه فهم من اتحاد الجملتين نوعًا: اتحادهما [بـ] أنْ يتحد المأمور إعطاؤه، ويتحد المعطى؛ كقولنا: «أطعم ربيعة، [و] أطعم ربيعة»؛ وهذا فهم فاسد.

وأما قوله: «العطف يوجب تعلقًا شديدًا»:

قلنا: تفسير التعلق يدفع هذا الوهم.

وجميع ما ذكره بعد هذا مندفع؛ لما بيناه فى الشرح.

قال بعضهم: قول المصنف: «الشرط - وإن تأخر صورة - فهو متقدم معنى»: قلنا: قد منع الفَرَّاء ذلك؛ على ما نحكيه عنه بعد هذا، واختيار المصنف التقديم؛ فنمنعه على الخلاف.

قوله: «المستثنى مع المستثنى منه يصير كاللفظة الواحدة» - باطل بالضرورة؛ فإنهما لفظان ينفى أحدهما ما يثبته الآخر. قوله: «نص سيبويه معارض بنص الكسائى[2]» - لا يستقيم؛ لأن القاعدة أن من تمسك بشاذٍّ ومشهور لا يرد عليه الشاذ من تلك القاعدة؛ كما أن من تمسك بأن الأمر للوجوب لا يرد عليه ويمنع؛ بناء على القول الآخر؛ وهذه قاعدة قررها النظار.

واعلم: أن السؤال الأول يظهر اندفاعه إذا شرحنا كلام الإمام المصنف، فنقول:

أجاب عن أول أدلة الحنفية - وهو قولهم: «النافى للاستثناء قائم بكونه معارضًا للعموم؛ ترك العمل به فى الجملة الواحدة، فيجرى فيما عداه على [النفى]» - فقال: هذا الدليل ينتقض بالاستثناء بـ«مشيئة الله تعالى» وبـ«الشرط».

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) على بن حمزة بن عبد الله الأسدى بالولاء، الكوفى، أبو الحسن الكسائى: إمام فى اللغة والنحو والقراءة. من تصانيفه «معانى القرآن» و «المصادر» و «الحروف» و «القراءات» و «النوادر» و «المتشابه فى القرآن» و «ما يلحن فيه العوام». توفى بـ«الرى» - فى العراق - سنة ١٨٩ هـ ينظر: ابن خلكان ١/٣٣٠، تاريخ بغداد ١١/٤٠٣، الأعلام ٤/٢٨٣.

ثم قال: فإن قلت: «الفرق هو أن الشرط - وإن تأخر صورة - فهو متقدم معنى، وإذا كان متقدمًا، صار كل ما جاء بعده مشروطًا [٩/أ] به»:

أجاب عن هذا الفرق بأن قال: لا نسلم أنه يجب أن يكون متقدمًا على الكل؛ بل يجوز أن يكون متقدمًا على الجملة الأخيرة.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن التقدم يقتضى الرجوع إلى الكل، بل لعله يختص بما يليه.

وقال المصنِّف فى آخر باب التخصيص بالشرط: «لا نزاع فى جواز تقديم الشرط وتأخيره، وإنما النزاع فى الأولى، ويشبه أن يكون الأولى التقديم؛ خلافًا للفراء.

لنا: أن الشرط متقدِّم فى الرتبة على الجزاء؛ لأنه شرط تأثير المؤثِّر، وما يستحق التقديم طبعًا يستحق التقديم وضعًا».

هذا هو كلام المصنِّف [فى الموضعين، وإذا عرفتَ ذلك، عرفت أن ما ذكره المصنف][1] مَنْعٌ لِمُقَدِّمة من مقدمات الفرق؛ فلا يتجه منعه أصلاً؛ لما ذكرنا أن المنع لا يستقيم.

وأما ما استروح إليه من سند منعه: فقد ظهر: أنه لا اتجاه له، وإن لم يكن ما ذكره منعًا للمنع؛ وذلك لأنه سلم أن الشرط متقدم رتبة، ومنع وجوب تقدمه على الكل؛ بل جاز أن يتقدم على بعض الجمل.

وأما خلاف الفراء: ففى وجوب الأولى: التقديم أو التأخير.

وأما قوله: «إن المستثنى مع المستثنى منه لفظان يثبت أحدهما ما ينفيه الآخر» - فهذا صالح لأن يكون جوابًا لمنع منعه المصنف؛ ويكون الدليل على أنه ليس الأمر كما ذكره المصنف - الضرورة، أو يكون منعًا للمنع.

فإن كان مراده الأول: فهو فاسد؛ لما بينا من الخلاف فى المسألة؛ نقله ابن الحاجب؛ فلا يمكن إبطال أحد المذهبين بدعوى الضرورة.

وإن كان مراده الثانى: فبيان فساده ما مر من فساد منع المنع.

وأما ما ذكره من القاعدة المقررة فى علْم النظر: ففيها تفصيل؛ وذلك لأن المختلف فيه: إما أن يكون من القواعد الكلية المرتَّب عليها جملة عظيمة من الأحكام، أو لا يكون كذلك؛ بأن يكون مسألة جزئية، أو يكون قاعدة؛ ولكن من القواعد [٩/ب] الجزئية.

(١) سقط فى «ب».

فإن كان المختلف فيه من القسم الأول: لا يستقيم منعه. وإن كان من القسم الثانى: فإنه يستقيم منعه، ومنع المصنف يستقيم؛ لأنه منع للقسم الثانى.

تنبيهات: اعلم: أنا إذا فرَّعنا على القول بأن الاستثناء الوارد عقيب الجمل يعود إلى الجمل كلها -: فذلك يقتضى: أن التائب لا يحكم بفسقه بعد التوبة، ولا ترد شهادته،ولا يجلد، إذا لم يكن للأحكام الثلاثة معارض راجح على الاستثناء العائد على الجمل كلها.

وإن فرعنا على أنه يختص بالجملة الأخيرة: ففائدة التوبة ألاَّ يطلق على القاذف بعد التوبة اسم الفسق بالاتفاق؛ فإن ذلك يقتضى العود إلى الكل لا، وإلى الأخيرة.

وأما تأثير التوبة فى رد الشهادة والجلد: فيخرَّج على المذهبين، وقد نقل خلاف العلماء فى المسألتين، أعنى: قبول الشهادة، وعدم الجلد.

أما الخلاف فى قبول شهادة القاذف بعد الجلد والتوبة: نقله صاحب [«الملخص». وأما الخلاف فى دفع التوبة: فقد قال بعضهم: هذا] (١) الخلاف فى مذهب مالك.

الثانى: اعلم: أن صاحب «الإحكام» قال: «الجمل المتعاقبة بالواو»، وقال المصنِّف: «إذا تعقب الاستثناء جملاً متعاقبة بالواو»؛ فتعرَّض تصوير المسألة بالجملة المتعاطفة بحرف الواو، و لم أر غيرهما تعرَّض لذلك:

فعلى الأول: يجب أن يكون محل إطلاق الجمل إذا عطف بعضها بحرف «الواو»، وما يؤدى معنى «الواو» من الحروف العاطفة.

الثالث: اعلم: أن صاحب «التنقيح» قال: إذا قال: «أكرم أصدقائى، واضرب غلمانى، إلا الفقيه، أو الظريف» - فالفرق: أن المستثنى الأول معين لا يدل اللفظ على تعيينه، والثانى موصوف كلى، وا لله أعلم.

* * *

البَابُ الثَّانِى
فِى التَّخْصِيصِ بِالشَّرْطِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف: المَسْأَلَةُ الأُولَى:

الشَّرْطُ - هُوَ: الَّذِى يَقِفُ عَلَيْهِ المُؤَثِّرُ: فِى تَأْثِيرِهِ، لاَ فِى ذَاتِهِ.

---

(١) سقط فى «ب».

وَلاَ تَرِدُ عَلَيْهِ العِلَّةُ؛ لأَنَّهَا نَفْسُ المُؤَثِّرِ، وَالشَّىْءُ لاَ يَقِفُ عَلَى نَفْسِهِ - وَلاَ جُزْءُ العِلَّةِ، وَلاَ شَرْطُ ذَاتِهَا؛ لأَنَّ العِلَّةَ تَقِفُ عَلَيْهِ فِى ذَاتِهَا.

ثُمَّ الشَّرْطُ: قَدْ يَكُونُ عَقْلِيًّا؛ وَهُوَ مَعْلُومٌ.

وَقَدْ يَكُونُ شَرْعِيًّا، فَهَذَا هُوَ الشَّرْطُ الشَّرْعِيُّ، وَهُوَ كَالإِحْصَانِ؛ فَإِنَّهُ شَرْطُ اقْتِضَاءِ الزِّنَا لِوُجُوبِ الرَّجْمِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الغزالى قال [١٠/أ] فى «المستصفى» (١): الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده؛ وهو باطل لإفضائه إلى الدور الظاهر، ولأنه يبطل بمجرد العلة.

وقال فى «شفاء الغليل»: المناسب أو المتضمن للمناسب علة، وما يقف عليه الحكم من غير مناسبة أصالة أو تضمنًا - فهو شرط، وإذا اعتبر هذا القيد فى العلة وحدها - يندفع النقض، ولكنه لم يعتبره فى «المستصفى».

وقال صاحب «الإفادة»: الشرط: ما يقف عليه تأثير المؤثِّر؛ فيبطل بجزء العلة.

وقال ابن الحاجب: ما يستلزم نفيه نفى أمر على غير جهة السببية؛ وهو باطل باللازم؛ ويتجه عليه جزء العلة، ويمكن دفعه بالقيد الآخر، وأما اللازم، فلا يندفع.

وقال المصنف: الشرط: هو الذى يقف عليه المؤثر فى تأثيره لا فى ذاته (٢):

اعلم: أن المؤثر له ذات، وله وصف كونه مؤثرًا، والوصف غير الذات؛ فلهذا قال: «يقف عليه المؤثر فى تأثيره، لا فى ذاته»، ولا يرد عليه العلة التامة؛ لأنها نفس المؤثر؛ فلا يصدق عليه التعريف المذكور؛ ضرورة أن الشىء لا يقف على نفسه؛ لأنه يستدعى نسبة بين نفسه ونفسه، فيستدعى المغايرة؛ وذلك محال.

---

(١) ينظر: المستصفى (٢/١٨٠).

(٢) ينظر: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٢٧، إحكام الآمدى ٢/٢٨٨، التمهيد للأسنوى ٤٠١، نهاية السول له ٢/٤٣٧، منهاج العقول للبدخشى ٢/١٢٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٧، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٨٣، حاشية البنانى ٢/٢٠، الإبهاج لابن السبكى ٢/١٥٥، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٤٥، حاشية العطار ٢/٥٥، المعتمد لأبى الحسين ١/٢٤٠، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/٢٨٠، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٤٥، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٥٢، تقريب الوصول لابن جزى ٧٦، نشر البنود للشنقيطى ١/٢٣٨، الكوكب المنير للفتوحى ٤٠٧،٤٠٩،٤١٠، وينظر شرح تنقيح الفصول (٨٢).

ولا يرد على التعريف المذكور جزء العلة التامة، ولا شرط ذاتها؛ لأن العلة التامَّة تقف على كل واحد من أجزائها؛ لأن ذات العلة التامَّة لا توجد بدون العلة، وشرط ذات الجزء.

فهذا هو شرح هذا التعريف. وهو باطل بذات المؤثر؛ فإنه يقف عليه المؤثِّر في تأثيره؛ ضرورة أن تأثير الشيء في غيره بدون ذاته محال، ويصدق عليه لا في ذاته؛ لاستحالة توقف ذات الشيء على ذات الشيء. فإن أردت دفعه، فطريقه: أن تزيد قيدًا آخر؛ فتقول: الشرط ما يقف عليه تأثير المؤثر في ذاته؛ وهو غير ذاته.

ثم نقول: الشرط قد [١٠/ب] يكون عقليًّا؛ كالحياة؛ فإنها شرط للعلم، وقد يكون شرعيًّا؛ كالإحصان؛ فإن مدرك الأول العقل، ومدرك الثاني الشرع، وقد يكون لغويًّا؛ كقوله: «إن أكرمني، أكرمته».

قال صاحب «التلخيص»: فيه مؤاخذة لفظية؛ لأنه لو قال: «هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته» - كان أولى من أن يقول: «يقف عليه تأثير المؤثر». وأيضًا: الشرط أعم مما ذكره؛ لأن الشرط هو الذي ينتفي المشروط عند انتفائه، وانتفاء المشروط قد يكون لعدم التأثير من جانب المؤثر، وقد يكون لانتفاء القبول من جانب المحلِّ. فالأولى: أن يقول: «الشرط هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثِّر أو تأثير المحل، لا ذاتهما وهذا ليس بشيء؛ لأن ما ذكره المصنف من التعريف يتناوله ذلك؛ لأن تأثير المؤثر بشرط التأثير، والدور [لازم] [١] له، مع أن ما ذكره تعريف مسند صحيح، إن سلم من الدور.

واعلم: أن ما ذكره المصنف من التعريف لا يستقيم إلا على رأي المعتزلة والغزالي؛ فلا يستقيم على رأيه؛ لأنه يرى أن العلل: أمارات وعلامات معرِّفات؛ فلا تأثير ولا مؤثِّر على رأيه.

وأما استقامته على رأي المعتزلة: فظاهر. وأما على رأي الغزالي: فلأنه يرى أن العلل الشرعية مؤثرات بجعل الشارع لا بذاتها؛ بخلاف رأي المعتزلة.

تنبيه: قد بينا أن الشرط قد يكون شرعيًّا، وقد يكون عقليًّا، وقد يكون لغويًّا، والشرط الشرعي: هو الذي قصد المصنف تعريفه؛ قال: «ثُمَّ الشرط قد يكون عقليًّا؛ وهو معلوم، وقد يكون شرعيًّا؛ فهذا هو الشرط الشرعي؛ وهو كالإحصان؛ وهذا الكلام ظاهر في دلالته على أنه قصد التعريف الشرعي [٢] لا غير.

---

(١) سقط في «ب».

(٢) أي: تعريف الشرط الشرعي.

ثم هذا الشرط شامل لجميع الشروط؛ فإن النية شرط لصحة الوضوء، ومعناه: أنه يتوقف عليها تأثير الإتيان [١١/أ] بأفعال الوضوء فى صحة الوضوء، وكذلك حَوَلَان الحول؛ لأن الحول شرط لتأثير ملك النصاب فى إيجاب الزكاة؛ وكذلك: تأثير الصيغة الصادرة من العاقل البالغ فى صحة البيع - تتوقف على كونه موصوفًا بصفة كذا، ولا يخرج عن هذا شرط شرعى، ولا يتجه على هذا التعريف: الشرط العقلى؛ فإنه ما قصد(١) تعريف مطلق الشرط.

وأما الشرط اللغوى: فاعلم: أنه يمكن إدراجه تحت هذا التعريف، وذلك إذا قال: «إن زنى، فارجمه» - يدل على أن الزنا سبب الرجم، ويتوقف تأثيره على الإحصان؛ وكذلك إذا قال: «من أكرمنى أكرمته»؛ وذلك لأن الموجب للإكرام قائم من حيث إنه إنسان أو مسلم، ويتوقف تأثير ذلك على الإكرام.

فإن قيل: «يلزم من الأول الثانى، وذلك ينافى الاشتراط»:

قلنا: نحن لا نشترط فى الشرط ألا يلزم من وجوده وجودٌ (٢)؛ فلا يرد ما ذكره؛ نعم: يرد ذلك على من شرط ذلك. على أنا نقول: اجتمع فيه أمران: أحدهما: الشرطية. والثانى: السببية. فيلزم توقف التأثير عليه من حيث الشرطية، ويلزم من الوجود الوجود باعتبار السببية.

قال بعضهم: ما ذكره المصنف من الحد غير جامع؛ لخروج شرط ذات المؤثر، والشرط العقلى عنه. ثم إنا نتكلم فى الشرط المخصص، وهذه الشروط ليست مخصصة، بل المخصص هو الشرط المفسر بالتعليق اللغوى الذى هو سبب فى نفسه لا شرط؛ فالشرط لفظ بين التعليق الذى هو سبب، وبين ما اشتهر من كون الوضوء شرطًا لصحة الصلاة، والحول شرطًا لوجوب الزكاة؛ فيجب تعريف كل مسمى من مسمياته بحد يخصه، فنقول فى حد «الشرط» الذى قصد المصنف تعريفه: «هو الذى يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته»:

فالقيد الأول: احتراز من المانع؛ فإنه لا يلزم من عدمه شىء.

والقيد الثانى: احتراز من السبب؛ لأنه يلزم من وجوده الوجود.

والقيد الثالث: احتراز من مقارنة وجود الشرط لتقدُّم [١١/ب] السبب، أو قيام

---

(١) فى «ب»: قيد.

(٢) سقط فى «ب».

المانع، أو عدم الشرط؛ فلا يلزم الوجود أو مقارنة اختلاف سبب آخر؛ فلا يلزم العدم؛لكن بالنظر إلى ذاته: يلزم الوجود عند الوجود، والعدم عند العدم».

قلنا: قد بينا: أن المصنف إنما قصد تعريف «الشرط الشرعى» بالتفسير المذكور، ولا يلزم أن يكون تعريفه غير جامع؛ لخروج ما لم يَقْصِدْ تعريفه عنه، والشرط اللغوى قد بينا اندراجه تحت تعريفه، والشرط العقلى مندفع؛ لكونه لم يرد حد مطلق الشرط، بل حد الشرط الشرعى.

وأما ما سماه: «شرط الذات» فليس بشرط عند المصنف.

وأما اللغوى: فغير خارج عنه؛ على ما بينا.

وأما قوله: «هذه الشروط غير مخصِّصة»:

قلنا: لا نسلِّم؛ فإنه لو قال: «وقفت على أرقَّائى، وحبست ضيعتى على غلمانى؛ بشرط عدالتهم، وعدم فسقهم»، أو يقول: «إن كانوا عدولاً» - فإن كل واحد من الصيغتين مخصِّص، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

صِيغَةُ الشَّرْطِ: «إِنْ» و«إِذَا»، وَهُمَا - بَعْدَ الاشْتِرَاكِ فِى كَوْنِ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صِيغَةَ الشَّرْطِ - يَفْتَرِقَان فِى أَنَّ «إِنْ» تَدْخُلُ عَلَى المُحْتَمَلِ، لاَ عَلَى المُتحقِّق، و«إِذَا» تَدْخُلُ عَلَيْهِمَا؛ تَقُولُ: «أَنْتِ طَالِقٌ؛ إِذَا احْمَرَّ البُسْرُ، وَإِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ»؛ فَالأَوَّلُ مُتَحقِّقٌ، وَالثَّانِى مُحْتَمَلٌ، وَلا تَقُولُ: «أَنْتِ طَالِقٌ إِنِ احْمَرَّ البُسْرُ»؛ إِلاَّ إِذَا لَمْ يتيَقَّنْ ذَلِكَ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: صيغة الشرط: «إنْ»، وهى أم الباب، و«إذا» أيضًا من صيغ الشرط، وصيغ الشرط كثيرة، منها: «من» و«ما» و«متى» و«أى» و«مهما» «ومتى ما» وهى مذكورة فى كتب العربية [1]، والغرض الآن الفرق بينهما؛ وذلك لأن وضع «إن»

---

(١) قال القرافى: قوله: صيغة الشرط «إن» و «إذا»: قلنا: صيغ الشرط كثيرة «مهما»، و«كيف»، و«ما»، و«أينما»، و«أنى»، و«متى»، و«من»، و«ما»، و«أى» والموصولات، والنكرات الموصوفات، إذا كانت الصلة، أو الصفة ظرفًا، أو فعلاً؛ نحو: ﴿الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فلهم أجرهم عند ربهم﴾ [البقرة ٢٧٤] والنكرة؛ نحو: كل رجل يأتينى أو عندك، فله درهم، وصيغ الشرط أكثر من هذا، فلا نطول بها. قوله: «إن» تدخل على المحتمل: و«إذا» تدخل على المحقق والمحتمل، تقريره: أنَّ «إنْ» إنْ وضعت لا يعلق بها إلا غير المعلوم مما هو مشكوك فيه، فلا نقول: إن زالت الشمس فأتنى، بل إن جاء زيد فأتنى وتقول: إذا زالت الشمس، وإذا جاء زيد.=

استعماله بالإدخال على المشكوك فيه؛ بخلاف «إذا»؛ فإنها تستعمل فى المتيقَّن والمشكوك؛ فلا يقال: «إن غابت الشمس»، أو: «إن زالت الشمس، فأنت حر»، بل يقال: «إذا زالت الشمس، فأنت حر»، وقد يمنعه الاستعمال فى كتاب الله كذا؛ فلا يمكن حمله على وجود الشكِّ من جهة المستعمل؛ لاستحالة الشك على الله؛ فيلزم أحد الأمرين، وهو أن يكون ذلك الاستعمال بطريق المجاز، وهو مجاز التركيب، أو يقال: شرطه أن يكون مشكوكًا فيه باعتبار أن جنسه مما يشك فيه من لا يستحيل [عَلَيْه] الشك.

قال المصنف – رحمه الله –: الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِي أَنَّ الْمَشْرُوطَ، مَتَى يَحْصُلُ؟

وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي مُقَدِّمَةً، وَهِيَ أَنَّ الشَّرْطَ عَلَى أَقْسَامٍ ثَلَاثَةٍ:

أَحَدُهَا: الَّذِي يَسْتَحِيلُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا دُفْعَةً وَاحِدَةً بِتَمَامِهِ؛ سَوَاءٌ كَانَ

=«سؤال» إذا قلتم: إن «إن» لا يعلق عليها إلا المحتمل، كيف يرد فى كتاب الله تعالى؛ والله تعالى بكل شىء عليم، فكان يلزم ألا يرد تعليق فى كتاب الله- تعالى- إلا بـ«إذا» ونحوها أما بـ«إن» فلا. وقد قال الله تعالى: ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة﴾ [التوبة ٨٠] ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك﴾ [فاطر ٤] وهو كثير؟ جوابه: أن القرآن عربى، فكل ما يحسن من العربى استعماله، ورد القرآن به على منوال العرب؛ ليكون القرآن عربيا، فكل ما لو كان العربى هو المعلق فيه بـ«إن» يأتى فى القرآن بـ«إن» وكل ما لو كان المعلق عربيا لا يأتى فيه بـ«إن» لا يأتى فى القرآن تحقيقًا لكونه عربيا، ولا يأخذ وصف الربوبية فى كونه قرآنا عربيا، بل منوال العرب فقط، وهذه قاعدة حسنة يحتاج إليها فى عدة مواطن من كتاب الله- تعالى- فاضبطها، تنتفع بها. ونظير «إن» فى أنها لا يعلق بها إلا غير المعلوم «متى» ولا يسأل بها إلا عن زمان مبهم؛ فلا تقول: متى تطلع الشمس، وكذلك لا يعلق عليها معلوم، فلا تقول: متى زالت الشمس، فأتنى، وبقية صيغ الشرط لا تكاد تدخل إلا على غير المعلوم.

«قاعدة»: عشر حقائق لا تتعلق إلا بالمستقبل من الزمان: الشرط، وجزاؤه، والأمر، والنهى، والدعاء، والوعد، والوعيد، والترجى، والتمنى، والإباحة. فإذا قال: إن دخلت الدار، فأنت طالق، لا يريد دخلة مضت، ولا طلاقًا تقدم، بل الجميع مستقبل، وكذلك بقية العشرة، وفى هذه القاعدة فوائد كثيرة، وينحل بمعرفتها إشكالات كثيرة، ويتخرج بها مسائل كثيرة فقهية.

«فائدة»: «إذا»: قد تعرى عن الشرط؛ كقوله تعالى: ﴿والليل إذا يغشى﴾ [الليل ١]. أى: أقسم بالليل زمان غشيانه أو فى حالة غشيانه؛ فلا شرط فيها، بل ظرف محض. وكذلك قوله تعالى: ﴿والضحى والليل إذا سجى﴾ [الضحى ١-٢] وهو كثير، مع أن الأكثر أنها متضمنة الشرط، وأصلها الظرفية؛ وإنما الشرط وارد عليها، وأصل الشروط كلها إنما هى «إن» وغيرها متضمن لمعناها. ينظر: النفائس (٥/٢٠٤٣-٢٠٤٥)

ذَلِكَ: لأَنَّهُ فِى نَفْسِهِ وَاحِدٌ لاَ تَرْكِيبَ فِيهِ، أَوْ أَنْ كَانَ مُرَكَّبًا؛ لَكِنْ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَدْخُلَ شَىْءٌ مِنْ أَجْزَائِهِ فِى الْوُجُودِ، إِلاَّ مَعَ الآخَرِ.

وَثَانِيهَا: مَا يَسْتَحِيلُ أَنْ يَدْخُلَ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ فِى الوُجُودِ: كَالكَلامِ، وَالحَرَكَةِ؛ فَإِنَّ الْمُتَكَلِّمَ بِلَفْظَةٍ: يَكُونُ - حِينَمَا وُجِدَ الحَرْفُ الأَوَّلُ مِنْهَا - لاَ يَكُونُ الثَّانِى حَاصِلاً، وَحِينَ حَصَلَ الثَّانِى - صَارَ الأَوَّلُ فَانِيًا.

وَثَالِثُهَا: مَا يَصِحُّ أَنْ يَدْخُلَ فِى الوُجُودِ: تَارَةً بِمَجْمُوعِهِ، وَتَارَةً بِتَعَاقُبِ أَجْزَائِهِ.

ثُمَّ نَقُولُ: عَلَى هَذِهِ التَّقْدِيرَاتِ الثَّلاثَةِ: فَالشَّرْطُ إِمَّا عَدَمُهَا، وَإِمَّا وُجُودُهَا: فَإِنْ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمَهَا: حَصَلَ الحُكْمُ - فِى الأَقْسَامِ الثَّلاثَةِ - فِى أَوَّلِ زَمَانِ عَدَمِهَا.

وَإِنْ كَانَ الشَّرْطُ وُجُودَهَا: فَنَقُولُ:

أَمَّا فِى القِسْمِ الأَوَّلِ: فَالحُكْمُ يَحْصلُ مُقَارِنًا لأَوَّلِ زَمَانِ وُجُودِ الشَّرْطِ.

وَأَمَّا فِى القِسْمِ الثَّانِى: فَإِنَّهُ يَحْصُلُ عِنْدَ حُصُولِ آخِرِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الشَّرْطِ فِى الوُجُودِ؛ لأَنَّهُ لَيْسَ لِذَلِكَ المَجْمُوعِ وُجُودٌ فِى التَّحْقِيقِ، بَلْ أَهْلُ العُرْفِ يَحْكُمُونَ عَلَيْهِ بِالوُجُودِ؛ وإِنَّمَا يَحْكُمُونَ عَلَيْهِ بِذَلِكَ عِنْدَ دُخُولِ آخِرِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ فِى الوُجُودِ؛ وَالحُكْمُ كَانَ مُعَلَّقًا عَلَى وُجُودِهِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَحْصُلَ الحُكْمُ فِى ذَلِكَ الوَقْتِ.

وأَمَّا فِى القِسْمِ الثَّالِثِ - فَنَقُولُ: وُجُودُهُ حَقِيقَةً إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ دُخُولِ جَمِيعِ أَجْزَائِهِ فِى الوُجُودِ دُفْعَةً وَاحِدَةً؛ لَكِنَّا فِى القِسْمِ الثَّانِى عَدَلْنَا عَنْ هَذِهِ الحَقِيقَةِ؛ لِلضَّرُورَةِ، وَهِىَ مَفْقُودَةٌ فِى هَذَا القِسْمِ؛ فَوَجَبَ اعْتِبَارُ الحَقِيقَةِ؛ حَتَّى إِنَّهُ، إِنْ حَصَلَ مَجْمُوعُ أَجْزَائِهَا دُفْعَةً وَاحِدَةً - تَرَتَّبَ الجَزَاءُ عَلَيْهِ؛ وَإِلاَّ - فَلاَ.

هَذَا مُقْتَضَى البَحْثِ الأُصُولِىِّ؛ اللَّهُمَّ إِلاَّ إِذَا قَامَ دَلِيلٌ شَرْعِىٌّ عَلَى العُدُولِ عَنْهُ.

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: الشَّرْطَانِ، إِذَا دَخَلاَ عَلَى جَزَاءٍ:

فَإِنْ كَانَا شَرْطَيْنِ عَلَى الجَمْعِ - لَمْ يَحْصُلِ المَشْرُوطُ؛ إِلاَّ عِنْدَ حُصُولِهِمَا مَعًا، وَهُوَ كَقَوْلِهِ: «إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، وَكَلَّمْتِ زَيْدًا - فَأَنْتِ طَالِقٌ».

لَوْ رَتَّبَ عَلَيْهِمَا جَزَاءَيْنِ - كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الشَّرْطَيْنِ مُعْتَبَرًا فِى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الجَزَاءَيْنِ، لا عَلَى التَّوْزِيعِ؛ بَلْ عَلَى سَبِيلِ الجَمْعِ.

وَإِنْ كَانَا عَلَى سَبِيلِ البَدَلِ - كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَحْدَهُ كَافِيًا فِى الحُكْمِ؛ كَقَوْلِكَ: «إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، أَوْ كَلَّمْتِ زَيْدًا...».

المَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: الشَّرْطُ الوَاحِدُ، إِذا دَخَلَ عَلَى مَشْرُوطَيْنِ:

فَإِمَّا أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهِمَا؛ عَلَى سَبِيلِ الجَمْعِ، أَوْ عَلَى سَبِيلِ البَدَلِ:

فَالأَوَّلُ: كَقَوْلِكَ: «إِنْ زَنَيْتَ - جَلَدتُّكَ، وَنَفَيْتُكَ»؛ وَمُقْتَضَاهُ: حُصُولُهُمَا مَعًا.

وَالثَّانِى: كَقَوْلِكَ: «إِنْ زَنَيْتَ - جَلَدتُّكَ، أَوْ نَفَيْتُكَ»؛ وَمُقْتَضَاهُ: أَحَدُهُمَا، مَعَ أَنَّ التَّعْيِينَ فِيهِ إِلَى القَائِلِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

اخْتَلَفُوا فِى أَنَّ الشَّرْطَ الدَّاخِلَ عَلَى الجُمَلِ، هَلْ يَرْجِعُ حُكْمُهُ إِلَيْهَا بِالكُلِّيَّةِ؟: فَاتَّفَقَ الإِمَامَانِ الشَّافِعِىُّ، وَأَبُو حَنِيفَةَ - رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِمَا -: عَلَى رُجُوعِهِ إِلَى الكُلِّ.

وَذَهَبَ بَعْضُ الأُدَبَاءِ: إِلَى أَنَّهُ يَخْتَصُّ بِالجُمْلَةِ الَّتِى تَلِيهِ؛ حَتَّى إِنَّهُ، إِنْ كَانَ مُتَأَخِّرًا - اخْتَصَّ بِالجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ، وَإِنْ كَانَ مُتَقَدِّمًا - اخْتَصَّ بِالجُمْلَةِ الأُولَى.

وَالمُخْتَارُ: التَّوَقُّفُ؛ كَمَا فِى مَسْأَلَةِ الاِسْتِثْنَاءِ.

المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

اتَّفَقُوا: عَلَى وُجُوبِ اتِّصَالِ الشَّرْطِ بِالكَلاَمِ؛ ودَلِيلُهُ مَا مَرَّ فِى الاِسْتِثْنَاءِ.

وَاتَّفَقُوا: عَلَى أَنَّهُ يَحْسُنُ التَّقْيِيدُ بِشَرْطٍ أَنْ يَكُونَ الخَارِجُ أَكْثَرَ مِنَ البَاقِى، وَإِنِ اخْتَلَفُوا فِيهِ فِى الاسْتِثْنَاءِ.

المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

لاَ نِزَاعَ فِى جَوَازِ تَقْدِيمِ الشَّرْطِ وَتَأْخِيرِهِ؛ إِنَّمَا النِّزَاعُ فِى الأَوْلَى، وَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ الأَوْلَى هُوَ التَّقْدِيمَ؛ خِلافًا لِلْفَرَّاءِ.

لَنَا: أَنَّ الشَّرْطَ مُتَقَدِّمٌ فِى الرُّتْبَةِ عَلَى الجَزَاءِ؛ لأَنَّهُ شَرْطُ تَأْثِيرِ المُؤَثِّرِ فِيهِ، وَمَا يَسْتَحِقُّ التَّقْدِيمَ طَبْعًا - يَسْتَحِقُّ التَّقْدِيمَ وَضْعًا، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن ترجمة [١٢/أ] المسألة بأن «المشروط

متى يحصل» أولى؛ فإن المشروط على ثلاثة أقسام: دفعى الوجود لا يمكن سواه كـ«الآن» الذى لا ينقسم؛ على القول بالجوهر الفرد، وكالقصود، وتدريجى الوجود؛ كالكلام والحركة إلى مسافة، أو يمكن أن يدخل فى الوجود دفعة ومتدرِّجًا؛ كدخول عشرة أنفس فى الدار.

وإذا ظهر [ذلك]: فالشرط: إما وجود أحد الأمور الثلاثة، أو عدم أحدها:

فإن كان الأول: فالمشروط حاصل فى القسم الأول مع الشرط، بمعنى: أن المشروط آن لوجود الشرط.

وأما القسم الثانى: فإن المشروط إنما يحصل عند آخر جزء من أجزائه؛ والدليل عليه: أنه يستحيل وجوده جملة واحدة عقلاً، فاعتبر وجوده العرفى، فالعرف يحكم بوجوده كذلك؛ فهو المعتبر.

وأما القسم الثالث: فلابد من وجوده بوجود جميع أجزائه؛ وحينئذ: يحصل المشروط؛ لأن الدليل يقتضى اعتبار وجود الشىء بجميع أجزائه؛ ترك هذا الدليل فى ذلك القسم للضرورة، فيجرى فيما عدا [ه على] قضية الدليل.

هذا كله إذا كان الشرط وجود أحدهما. وأما إذا كان الشرط عدم أحدهما: فيحصل مقارنًا لأول آن العدم؛ ضرورة أن العدم متحقق إذ ذاك.

خاتمة: اعلم: أن العلة العقلية تتقدم على معلولها بالذات لا بالزمان؛ على ما تقرَّر فى العلوم العقلية.

وأما المشروط مع الشرط: فالصواب أن يكون حكمه حُكْمَ العلة العقلية مع معلولها؛ وذلك لأن الشرط: ما يتوقف عليه تأثير المؤثر، فإذا وجد واتحد، وجد المؤثر التامُّ، والمؤثر التامُّ يقارنه وجود الأثر من غير ترتب؛ فإن المؤثر الشرعى حكمه حكم المؤثر العقلى؛ وذلك لمطابقة الشريعة للحقيقة.

ومنهم من نقل الخلاف فى أنهما معًا؛ ولابد من الترتب [1]

---

(١) قال العلامة القرافى فى نفائسه ٥/٢٠٤٧ - ٢٠٥٠. قوله: «من الشرط ما لا يدخل إلا دفعة، كان بسيطًا أو مركبًا، لكن لا تدخل بعض أجزائه، إلا مع البعض الآخر». مثال الأول: النية؛ فإنه عرض فرد من أفراد المقصود، والعرض الفرد لا يوجد إلا فى زمان فرد. وحيث قال الفقهاء: من شرط النية أن تنبسط على تكبيرة الإحرام. معناها: أنه يجب أن يوالى إفراد النية، وأمثالها إلى حين الفراغ من التكبير؛ لأن العرض الفرد يتمادى حتى يفرغ [من] التكبير؛ فإن ذلك محال؛=

.. ..

=لأن التكبير عدة أصوات وحروف، يحتاج عددًا من الأزمنة، والعرض الفرد يستحيل وقوعه بعينه فى عدة أزمنة. ومثال الثانى: المتضايفان، إذا جعلا شرطًا؛ كمجموع الأبوة والبنوة؛ فإن هذين المعنيين لا يمكن أن يتقدم أحدهما الآخر، بل هما معًا فى الوجود، والمتناقضان اللذان بين النقيضين؛ فإن هذا نقيض ذاك، وذاك أيضًا حصل مثل هذه المناقضة، فهو نقيض هذا، وكذلك المتضادات والمتماثلات، وجميع المتضايفات التى لا يمكن أن تقع إلا معًا فى زمن واحد، فإذا جعل مجموعها شرطًا لشىء، اتجه فيها ذلك.

ومثال الثالث: المصادر السيالة؛ كالكلام المؤلف من الحروف، والمجموع المركب من الأصوات، ومن هذا الباب إفراد الزمان وأيامه؛ ليستحيل حصولها معًا، ويستحيل أن يحصل يوم مع يوم آخر، أو ساعة مع ساعة، وكذلك أفراد الألوان كأفراد الاجتماع والافتراق، وأفراد الحركة والسكون لا يمكن أن يوجد من هذه فردان معًا، بل جميع هذه الأمور مترتبة بذاتها، فمتى علق على مجموع منها، استحال وجودهما معًا.

ومثال الرابع: القائل الأمرين؛ كقول القائل: إن وضعت فى يدى عشرة دنانير، فأنت حر، فله وضعها جملة، وله وضعها مفرقة دينارًا بعد دينار.

قوله: «إن كان الشرط عدمها، حصل المشروط فى أول أزمنة عدمها». تقريره: إذا قال القائل: إن لم ينو، أو لم يقرأ البقرة، أو إن لم يعط عشرة دنانير، فمضى زمن فرد، ولم يحصل شىء من ذلك- صدق الشرط، هذا إن فهم من التعليق مطلق العدم، كيف كانت، وإلا فقد يصدق. وهو كثير فى الأيمان؛ لعدم الشامل للعمر؛ كقول القائل: إن لم أعتكف عشرة أيام، فعلى صدقة دينار، فإن ذلك لا يتعين له الزمن الحاضر، ولا يلزمه الصدقة بمجرد مضى زمن فرد لم يعتكف فيه، أو مضى زمن يسع الاعتكاف المذكور، وفتاوى الفقهاء على مثل هذا، وبالجملة: ذلك يتبع النيات والمقاصد، وما دلت عليه العوائد.

قوله: «وإن كان الشرط وجودها، ففى القسم الأول يحصل الوجود مقارنًا لأول أزمنة حصول الشرط»:

قلنا: هذه المسألة مختلف فيها، هل المشروط يحصل مع الشرط أو بعده؟ وجه الأول: أن غاية الشرط أن يكون كالعلة العقلية، والعلة العقلية تحصل معها معا فى الزمان، وإن كانت متقدمة عليه بالذات، ففى الزمان الذى قام بك العلم فيه بعينه، حصلت لك العالمية، وإن كان العلم قبل العالمية بالذات لا بالزمان.

ووجه الثانى: أنه لو حصل معه، لم يكن أحدهما مترتبًا على الآخر فأولى من العلتين، فيجب أن يوجد الشرط فى زمان يترتب عليه المشروط فى الزمان الثانى، وعليه يتخرج: إن بعتك، فأنت حر، وإن قلنا بعده: فلا يعتق عليه؛ لأن بعد البيع يصير فى ملك المشترى.

قوله: «وفى الثانى يحصل عند آخر أزمنة أجزائه».

تقريره: إذا قال: إن قرأت البقرة، فأنت حر، فإن أهل العرف لا يعدونه قارئًا للبقرة، إلا إذا فرغ منها، وإن مجموعها يستحيل أن يوجد معًا؛ لكونها أصواتًا سيالة، بل الموجود منها دائمًا إنما هو=

البَابُ الثَّالِثُ

فِي تَخْصِيصِ العَامِّ بالغَايَةِ وَالصِّفَةِ

وَفِيهِ فَصْلانِ:

الفَصْلُ الأَوَّلُ: فِي تَقْيِيدِ العَامِّ بالغَايَةِ،

وَفِيهِ أَبْحَاثٌ:

قال المصنف - رحمه الله -: البَحْثُ الأَوَّلُ: أَنَّ غَايَةَ الشَّيْءِ: نِهَايَتُهُ، وَطَرَفُهُ، ومَقْطَعُهُ.

الثَّانِي: أَلْفَاظُهَا، وَهِيَ: «حَتَّى» و«إِلَى»؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ**﴾ [البَقَرَة: ٢٢٢]، وَقَوْلِهِ: ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾ [المَائِدَة: ٦].

الثَّالِثُ: التَّقْيِيدُ بالغَايَةِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الحُكْمُ فِيمَا وَرَاءَ الغَايَةِ؛ بخِلافِ الحُكْمِ فيمَا قَبْلَهَا؛ لأَنَّ الحُكْمَ: لَوْ بَقِيَ فِيمَا وَرَاءَ الغَايَةِ - لَمْ يَكُنِ العَامُّ مُنْقَطِعًا؛ فَلَمْ تَكُنِ الغَايَةُ غَايَةً.

=حرف واحد ليس إلا، فقد اعتبرنا الوجود العرفي.

قوله: «وفي الثالث يحصل عند حصول جميع أجزائه في الوجود دفعة».

تقريره: أنه إذا فهم من التعليق وجود المجموع بالهيئة الصورية، كان كما قال، وقد يفهم الوجود، كيف كان، مجتمعًا أو مفترقًا، فإذا قال: إذا أعطيتني عشرة دنانير، فأنت حر، لا يفرق أهل العرف بين إعطائها جملة أو مفرقة، لا سيما إذا لم تفترق الأزمنة يسيرة، ولا تفوت مصلحة على أحد، فعلى هذا يحصل عند أجزائها، ولا يشترط اجتماعها دفعة، وهذا كله يتبع الألفاظ اللغوية كيف صدرت، والعوائد كيف قضت وخصصت.

«تنبيه»: ترك التبريزي هذه المسألة، وغير تاج الدين و«المنتخب» العبارة فيها، ووافق سراج الدين العبارة، فقال تاج الدين في القسم الثاني: إن كان عدمه شرطًا، فعند فناء كل أجزائه، وإن كان وجوده شرطًا، فعند وجود الجزء الأخير.

وقال في الثالث: «إن كان الشرط عدمه، فعند فناء كل أجزائه» وهذه العبارة تشعر بالعدم اللاحق دون العدم السابق، وعبارة «المحصول» تقتضي الاكتفاء بالعدم السابق، أو بمطلق العدم كيف كان، ولا يشترط الوجود، وبينهما فرق.

قال في «المنتخب»: في القسم الثاني: يحصل المشروط عند آخر زمان وجوده وآخر زمان وجوده لا نهاية له، أو نقول: لا وجود له ألبتة؛ حتى يكون لأزمنة وجوده أجزاء، ففرق بين وجود أجزائه، وبين آخر أزمنة وجوده والأولى عبارة «المحصول» فهي مستقيمة؛ بخلاف الثاني.

وَالأَوْلَى أَنْ يُقَالَ: الغَايَةُ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ مُنْفَصِلَةً عَنْ ذِى الغَايَةِ بِمُفَصِّلٍ مَعْلُومٍ؛ كَمَا فِى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾ [البَقَرَة: ١٨٧]، أَوْ لاَ تَكُونَ كَذَلِكَ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾ [الْمَائِدَةُ: ٦]؛ فَإِنَّ المِرْفَقَ غَيْرُ مُنْفَصِلٍ عَنِ اليَدِ، بِمَفْصِلٍ مَحْسُوسٍ.

أَمَّا القِسْمُ الأَوَّلُ: فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ مَا بَعْدَ «الغَايَةِ» - بِخِلاَفِ حُكْمِ مَا قَبْلَهُ؛ لأَنَّ انْفِصَالَ أَحَدِهِمَا عَنِ الآخَرِ مَعْلُومٌ بِالحِسِّ.

وَأَمَّا الثَّانِى: فَلا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ مَا بَعْدَهُ، بِخِلافِ مَا قَبْلَهُ؛ لأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَكُنِ المِرْفَقُ مُنْفَصِلاً عَنِ اليَدِ بِمَفْصِلٍ مَعْلُومٍ مُعَيَّنٍ - لَمْ يَكُنْ تَعْيِينُ بَعْضِ المَفَاصِلِ لِذَلِكَ - أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ؛ فَوَجَبَ - مِنْ هَهُنَا - دُخُولُ مَا بَعْدَهُ فِيمَا قَبْلَهُ.

الرَّابِعُ: يَجُوزُ اجْتِمَاعُ الغَايَتَيْنِ؛ كَمَا لَوْ قِيلَ: «لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ، وَحَتَّى يَغْتَسِلْنَ»؛ فَهَهُنَا: الغَايَةُ فِى الحَقِيقَةِ هِىَ الأَخِيرَةُ، وَعَبَّرَ عَنِ الأَوَّلِ بِهَا؛ لِقُرْبِهِ مِنْهَا، وَاتِّصَالِهِ بِهَا.

* * *

الفَصْلُ الثَّانِى

فِى تَقْيِيدِ العَامِّ بِالصِّفَةِ

وَالصِّفَةُ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَذْكُورَةً عَقِيبَ شَىْءٍ وَاحِدٍ؛ كَقَوْلِنَا: «رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ»؛ وَلا شَكَّ فِى عَوْدِهَا إِلَيْهِ.

أَوْ عَقِيبَ شَيْئَيْنِ؛ وَهَهُنَا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مُتَعَلِّقًا بِالآخَرِ؛ كَقَوْلِكَ: «أَكْرِمِ الْعَرَبَ وَالعَجَمَ الْمُؤْمِنِينَ»؛ فَهَهُنَا: الصِّفَةُ تَكُونُ عَائِدَةً إِلَيْهِمَا.

وَإِمَّا أَلاَّ تَكُونَ كَذلِكَ؛ كَقَوْلِكَ: «أَكْرِمِ العُلَمَاءَ، وَجَالِسِ الفُقَهَاءَ الزُّهَّادَ» فَهَهُنَا: الصِّفَةُ عَائِدَةٌ إِلَى الجُمْلَةِ الأَخِيرَةِ.

وَإِنْ كَانَ لِلْبَحْثِ فِيهِ مَجَالٌ كَمَا فِى الاِسْتِثْنَاءِ، وَالشَّرْطِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه [١٢/ب]-: قال إمام الحرمين: «إلى» حرفٌ جارٌّ، وهو للغاية؛ قال سيبويه: إن اقترن بـ«مِنْ» اقتضى تحديدًا، ولم يدخل الحد فى المحدود؛

تقول: «بعتك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة»؛ فلا يدخلان فى البيع، وإن لم يقترن بـ«من»، فيجوز أن يكون تحديدًا، ويجوز أن يكون بمعنى «مع»؛ قال الله تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِى إِلَى اللهِ﴾ [الصف: ١٤] أى: مع الله، وقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]. وأما «حتى»: فله أوجه: قد يكون بمعنى الغاية؛ تقول: «أكلت السمكة حتى رأسها»، فقد أنبأت أنك لم تأكل رأسها، وتكون بمعنى العطف؛ تقول: «أكلت السمكة حتى رأسها»، وقد يكون بمعنى «إلى»؛ تقول: «لا أفارقك حتى تقضى حقى» أى: إلى أن تقضى حقى.

قال أبو الحسين البصرى (١): وأما تخصيص العام بالغاية (٢): فكقولك: «أكرم بنى تميم أبدًا إلى أن يدخلوا الدار»؛ فلو لم يقل: «الدار» جاز أن يكرمهم بالأمر، دخلوا الدار أو لم يدخلوا، فلما ذكرت الغاية، تخصص الوجوب بما قبلها؛ لأنه لو [لزم الإكرام] بعد الدخول، خرج الدخول عن أن يكون غاية ونهاية، ودخل فى كونه لفظًا.

اعلم: أن قوله: «غاية الشىء: نهايته» من باب تعريف الأخفى بالأظهر؛ وهذا هو تعريف بعض المتكلِّمين مطلقًا.

وقوله: «منقطعه وطرفه» ليس بقيود واجبة الاعتبار؛ بل لزيادة الإيضاح.

وقوله: «الشىء» قد علم وجوده لكل موجود، أو لكل معدوم، فالأول مذهب

---

(١) ينظر: المعتمد (١/٢٣٩-٢٤٠).

(٢) وهى نهاية الشىء ومنقطعه، وهى حد لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها. ولها لفظان: «حتى، وإلى»؛ كقوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم﴾ [سورة البقرة/١٨٧] وقوله: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ [سورة المائدة/٦] ونحو: أكرم بنى تميم، حتى يدخلوا أو إلى أن يدخلوا، فيقتضى تخصيصه بما قبل الدخول. والمقصود بالغاية ثبوت الحكم لما قبلها، والمعنى يرتفع بهذه الغاية؛ لأنه لو بقى فيما وراء الغاية لم تكن الغاية منقطعًا، فلم تكن الغاية غاية؛ لكن هل يرتفع الحكم من غير ثبوت ضد المحكوم عليه أم تدل على ثبوت المحكوم عليه فقط؟ هو موضوع الخلاف كما فى الاستثناء، والمختار الأول. ينظر: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٤١: ٣٤٤، إحكام الآمدى ٢/٢٩١، التمهيد للأسنوى ٤٠٩، نهاية السول له ٢/٤٤٢ - ٤٤٣، منهاج العقول للبدخشى ٢/١٢٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٧، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٨٥، حاشية البنانى ٢/٢٣، الإبهاج لابن السبكى ٢/١٦١،١٦٣، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٥٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٥٨، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/٢٨١،٢٨٢، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٤٥، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٥٢، تقريب الوصول لابن جزى ٧٦، نشر البنود للشنقيطى ١/٢٤٨. وينظر المسودة (١٩٧)، شرح العضد ٢/١٣٢، ميزان الأصول (٤٥١).

الأشاعرة، والثانى مذهب المعتزلة، وقد يكون الشىء ذو الغاية: جسمًا، ونهايته: سطحه، وهل هو أمر وجودى أو عدمى؟ فيه خلاف بين العقلاء؛ بناء على أن نهاية الشىء: ما عنده فناء الشىء وعدمه، وهو نفس عدمه، وقد يكون ذو الغاية فعلاً جسمانيًّا؛ كقولك: «سرت من بغداد إلى البصرة»، وقد يكون فعلاً عقليًّا؛ كقولك: «سرت من الفرش إلى العرش، ومن الملك إلى الملكوت، ومن الملكوت إلى الجبروت، [١٣/أ] ومن الجبروت، إلى مبدع الكل»، والسير ههنا عقلى، ونهايته عقلية.

وأما قوله: «ألفاظها «حتى» و«إلى» - فقد علمت أن «حتى» لها أوجه؛ على ما نقله إمام الحرمين فى «البرهان».

وأما قوله: «التقييد بالغاية يقتضى أن يكون الحكم وراء الغاية بالخلاف» فمعناه: أن ذلك الحكم ينتهى عند الانتهاء إلى غايته ونهايته؛ فيخرج عن أحد النقيضين، ويدل اللفظ عليه مطابقة، ويدخل فى النقيض الآخر؛ وذلك لاستحالة الخروج عن النقيضين؛ مثاله: «سرت من بغداد إلى البصرة»؛ فـ«البصرة» منتهى سيره، وينعدم؛ نظرًا إلى الغاية، ويدخل فى النقيض الآخر، وهو اللاسير بالضرورة؛ ويدل اللفظ عليه إلزامًا؛ إذ كان الذهن ينتقل من انتهاء السير وعدمه إلى اللاسير.

وقوله: «الأولى... إلى آخره» قد علمت أن الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف؛ بلا خلاف. وأما نفس الغاية: فهل تدخل فى المغيَّا؟ فيه خلاف مشهور.

وإذا جمعت البداية والنهاية، جاءت أوجه:

أحدها: يدخلان.

وثانيها: لا يدخلان.

وثالثها: غاية البداية، دون غاية النهاية.

ورابعها: الغاية إن تميَّزت حسًّا؛ كقوله تعالى: ﴿**أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾. [البقرة: ١٨٧] - خرجت عن المغيَّا وإلا دخلت؛ كقوله تعالى: ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾ [المائدة: ٦].

وخامسها: إذا اختلف الجنس، خرجت الغاية عن المغيا؛ كقولك: «بعتك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة»؛ وعلى هذا: يجب حمل كلام المصنف.

قال بعضهم: هذا الخلاف لا ينبغى أن يجرى فى «حتى»؛ بل يختصُّ بـ«إلى»؛ لقول النحاة: إن المعطوف بـ«حتى» يشترط فيه أربعة شروط:

أن يكون من جنسه، داخلاً في حكمه، آخر جزء منه أو متصلاً به، فيه معنى التعظيم أو التحقير؛ فاشترطوا الدخول فيه، وما رأيتهم حَكَوُا الخلاف، وأما الخلاف يحكى فيما بعد «إلى».

ومعنى قولهم: «أو متصلاً به» احتراز من قول العرب: «نمت البارحة حتى [١٣/ب] الصباح»، والصباح ليس آخر جزء من الليل، بل متصل به.

وقولهم: «للتعظيم، أو للتحقير» احتراز من قولهم: «أكرمت القوم حتى زيدًا»، ويكون زيد مساويًا لهم؛ فإن ذلك يمتنع حتى يكون أعظم أو أحقر؛ كقول العرب: «قدم الحاجُّ حتى المشاة» [و«مات الناس حتى الأنبياء»] (١).

واعلم: أن الدخول في دخول الغاية في المغيا يجري في «حتى»؛ كجريانه في «إلى»، وأما ما استشهد به من قول النحاة، فلا دليل فيه؛ فإن «حتى» لها أوجه؛ كما نقله الإمام إمام الحرمين، وقد سبق بيانه.

وإذا كانت عاطفة: فليست بمعنى «إلى»؛ فلا منافاة بين قول النحاة والأصوليين.

تنبيه: اعلم: أن قاعدة المغيا أن يكون حاصلاً قبل الغاية، وهو واصل إلى الغاية، وعند الوصول إلى الغاية ينتهي؛ كالسير وغيره.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: يتعذَّر إجراء قوله تعالى: ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾ [المائدة: ٦]؛ لأن غسل اليد غير ثابت قبل الوصول إلى المرافق؛ فإن اليد عبارة عن العضو المخصوص من أطراف الأصابع إلى الإبط؛ وكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإن الصوم - بوصف التمام قبل الليل - غير حاصل قبل الغاية.

قلنا: لا نسلم ذلك:

وأما الأول: فاليد في الآية عبارة عن القدر الواجب غسله؛ يدل عليه فعل الرسول ﷺ، غاية ما في الباب: أنه يلزم المجاز، ولكن يصار إليه إذا دل الدليل عليه، وقد دل، وهو فعل الرسول، ﷺ.

وأما الثانية: فلا نسلم تعذر إجرائها على القاعدة؛ وذلك لأن الصوم الشرعي [هو] المقرون بأركانه وسننه وآدابه، مع الاحتراز عما يجب الاحتراز عنه من الكذب والغيبة والنميمة.

---

(١) سقط في «ب».

قال التبريزى: إذا كانت الغاية لها جزءان، فالغاية: الجزء الأول أو الآخر؟ فيه خلاف: فإن كانت الغاية منفصلة عن ذى الغاية؛ كقوله تعالى: ﴿أَتمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فالغاية أول جزء منه، وإن لم تكن منفصلة؛ [١٤/أ] كقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] - فالغاية آخر جزء من أجزائها.

* * *

القَوْلُ فِى تَخْصِيصِ العَامِّ بِالأَدِلَّةِ المُنْفَصِلَةِ

قال المصنف: فَنَقُولُ: تَخْصِيصُ العَامِّ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِالعَقْلِ، أَوْ بِالحِسِّ، أَوْ بِالدَّلَائِلِ السَّمْعِيَّةِ؛ وَهُوَ عَلَى وَجْهَيْنِ:

تَخْصِيصُ المَقْطُوعِ بِالمَقْطُوعِ. وَتَخْصِيصُ المَقْطُوعِ بِالمَظْنُونِ. فَلْنَعْقِدْ فِى كُلِّ وَاحِدٍ فَصْلاً:

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن قوله: «تخصيص العام بالأدلة [المُنْفَصِلَة]: إما بالعقل، أو بالحس، أو بالدلائل السمعية» - يورد عليه أن الحصر غير ثابت؛ وذلك لأن التخصيص بالقياس خارج عنه؛ وكذلك التخصيص بالعوائد؛ فإنه إذا قال: «من دخل علىَّ - أو دارى - أكرمه»؛ فإنه يحكم بالعادة: أنه ما أراد ملوك الهند وكذلك: التخصيص بقرائن الأحوال خارج عنه(١).

---

(١) قال الزركشى فى البحر المحيط: (٣/٣٩١-٣٩٧). أطلق جمع من أئمتنا؛ كالشيخ أبى إسحاق الشيرازى، وابن السمعانى وغيرهما بأن العادة لا تخصص، ونقله فى «القواطع» عن الأصحاب، وحكوا الخلاف فيه عن الحنفية. وقال الصفى الهندى: هذا يحتمل وجهين:
أحدهما: أن يكون النبى -عليه السلام- أوجب شيئا أو أخبر به بلفظ عام، ثم رأينا العادة جارية بترك بعضه أو بفعل بعضه، فهل تؤثر تلك العادة فى تخصيص العام؛ حتى يقال: المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذى جرت العادة بتركه أو بفعله أم لا تؤثر فى ذلك، بل هو باق على عمومه متناول لذلك الفعل ولغيره؟ انتهى.
وهذه الحالة هى التى تكلم فيها صاحب «المحصول» وأتباعه، واختار فيها التفصيل، وهو أنه إن علم جريان العادة فى زمن النبى -عليه السلام- مع عدم منعه عنها، فيخص، والمخصص فى الحقيقة تقريره عليه السلام. وإن علم عدم جريانها لم يخص إلا أن يجمع على فعلها، فيكون تخصيصا بالإجماع الفعلى، وإن جهل فاحتمالات.
الثانى: أن تكون العادة جارية بفعل معين؛ كأكل طعام معين مثلا، ثم إنه- عليه السلام- نهاهم عن تناوله بلفظ متناول له ولغيره؛ كما لو قال: نهيتكم عن أكل الطعام، فهل يكون النهى=

.. ..

=مقتصرًا على ذلك الطعام بخصوصه، أم لا، بل يجرى على عمومه، ولا تؤثر عاداتهم؟ قال الصفى: والحق أنها لا تخصص؛ لأن الحجة فى لفظ الشارع، وهو عام، والعادة ليست بحجة، حتى تكون معارضة له. انتهى. وهذه الحالة هى التى تكلم فيها الآمدى وابن الحاجب، وهما مسألتان لا تعلق لإحداهما بالأخرى، فتفطن لذلك؛ فإن بعض من لا خبرة له حاول الجمع بين كلام الإمام والآمدى ظنا منه أنهما تواردا على محل واحد، وليس كذلك.

وممن ذكر أنهما حالتان القرافى فى «شرح التنقيح»، وفرق بأن العادة السابقة على العموم يجعلها مخصصة، والطارئة بعد العموم لا يقضى بها على العموم، قال: ونظيره أن العقد إذا وقع فى البيع فإن الثمن يحمل على العادة الحاضرة فى النقد، لا على ما يطرأ بعد ذلك من العوائد فى النقود، وإنما يعتبر من العوائد ما كان مقارنا لها؛ وكذا نصوص الشارع لا يؤثر فى تخصيصها إلا المقارن.

وممن اقتصر على إيراد هذه الحالة من كبار أصحابنا الشيخ أبو حامد فى تعليقه فى الأصول، وسليم فى «التقريب»، وأبو بكر الصيرفى، وابن القشيرى، وقال: العادة لا تخص العام من الشارع، فلو عم فى الناس طعام وشراب وكانوا لا يعتادون تناول غيرهما، فإذا ورد نهى مطلق عن الطعام- لم يختص بالمعتاد دون غيره. وقال أبو حنيفة: العرف من المخصصات، وحمل الطعام على البر، لأنه فى عرف أهل الحجاز كذلك.

وقال الشيخ أبو حامد: لا يجوز التخصيص به. قال: وذلك مثل أن يرد عن النبى- عليه السلام- خبر فى بيع أو غيره، وعادة الناس تخالفه؛ فيجب الأخذ بالخبر واطراح تلك العادة. قال: وليس فى هذا خلاف. قال: فإن قيل: أليس قد خصصتم عموم لفظ اليمين بالعادة، فقلتم: إذا حلف لا يأكل بيضا، أو لا يأكل الرءوس فلا يحنث إلا بما يعتاد أكله من الرءوس والبيض؟ فهلا قلتم فى ألفاظ الشارع مثل ذلك؟ قيل: نحن لا نخص اليمين بعرف العادة، وإنما نخصه بعرف الشرع؛ مثل: لا يصلى أو لا يصوم، فيحنث بالشرعى، أو بعرف قائم بالاسم مثل: لا يأكل البيض أو الرءوس الذى يقصد بالأكل، فيخص اليمين بعرف قائم فى الاسم فأما بعرف العادة فلا يخص؛ فإنه لو حلف لا يأكل خبزا ببلد لا يؤكل فيه إلا خبز الأرز، حنث به، وإن كان لا يعتاد أكله.

وقال أبو بكر الصيرفى: الاعتبار بعموم اللسان، ولا اعتبار بعموم ذلك الاسم على ما اعتادوه، لأن الخطاب إنما يقع بلسان العرب على حقيقة لغتها، فلو خصصناه بالعادة للزم تناوله بعض ما وضع له، وحق الكلام العموم، ولسنا ندرى: هل أراد الله ذلك أم لا؟ فالحكم للاسم، حتى يأتى دليل يدل على التخصيص.

قال: وهذا كله بالنسبة إلى خطاب الله وخطاب رسوله، فأما خطاب الناس فيما بينهم فى المعاملات وغيرها، فينزل على موضوعاتهم؛ كنقد البلد فى الشراء والبيع، وغيره، إذا أرادوه، وإلا عمل بالعام. ولا يحال اللفظ عن حقه إلا بدليل. انتهى.

وقال سليم: لا يجوز التخصيص بالعادة؛ مثل أن يرد خبر عن النبى- عليه السلام- فى بيع أو غيره، وعادة الناس تخالفه، فيجب الأخذ بالخبر، واطراح تلك العادة؛ لأن الخبر إنما يرد لنقل الناس عن عادتهم، فلا يترك بها. انتهى.

=

.. ..

=وقال إمام الحرمين فى باب الزكاة من «النهاية»: يجب فى خمس شاة؛ أنه يتخير بين غنم غالب البلد وغيره؛ لأنه ﷺ قال: (فى خمس شاة)، واسم الشاة يقع عليهما جميعا، ولفظ الشارع لا يتخصص بالعرف عند المحققين من أهل الأصول. ثم هنا أمران: أحدهما أن العادة التى تخصص إنما هى السابقة لوقت اللفظ المستقر، وقارنته حتى تجعل كالملفوظ بها، فإن العادة الطارئة بعد العام لا أثر لها، ولا ينزل اللفظ السابق عليها قطعا؛ وأغرب بعض المتأخرين فحكى خلافا فى أن العرف الطارئ، هل يخصص الألفاظ المتقدمة؟

الثانى: أطلق كثيرون التخصيص بالعادة، وخصها المحققون بالقولية دون الفعلية.

قال أبو الحسين فى «المعتمد»: العادة التى تخالف العموم ضربان: أحدهما: عادة فى الفعل، والآخر: عادة فى استعمال العموم؛ أما الأول؛ فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء، فيحرم الله سبحانه وتعالى- الدماء بكلام يعمها، فلا يجوز تخصيص هذا العموم، بل يجب تحريم ما جرت به العادة وغيره.

وأما الثانى: فيجوز أن يكون العموم مستغرقا فى اللغة، ويتعارف الناس الاستعمال فى بعض تلك الأشياء فقط، كاسم الدابة؛ فإنه فى اللغة لكل ما دب، وقد تعورف استعماله فى الخيل فقط؛ فمتى أمرنا الله بالدابة لشىء حمل على العرف؛ لأنه به أحق، وليس ذلك بتخصيص على الحقيقة، وإنما هو تخصيص بالنسبة إلى اللغة، وفرق بين ألا يعتاد الفعل، أو لا يعتاد إطلاق الاسم على المسمى؛ وذكر الغزالى مثله.

قال المازرى: إن كانت العادة فعلية لم تخص العموم؛ كغسل الإناء من ولوغ الكلب- هل يحمل على إناء فيه ماء؛ لأنه لم تجر عادتهم إلا به، أو يعم الماء والطعام وغيره؟ وفيه خلاف فى مذهب مالك. وإن كانت قولية؛ كأن يعتاد المخاطبون إطلاق لحم بهيمة الأنعام على الضأن دون ما سواه؛ فهذا موضع الخلاف، فالشافعى لا يخصص بهذه العادة، وأبو حنيفة يخصص بها.

قال: وهذا فيما إذا كان التعارف بين غير أهل اللغة، فأما تعارف أهل اللغة على تسمية؛ فإنه يرجع إليه إذا وجب التمسك بلغتهم، وإنما الخلاف فى تعارف من سواهم على قصر مسمياتهم على بعض ما وضعت له، هل يقدم العرفى أو اللغوى؟

وقال القاضى عبد الوهاب: العادة إن كانت فعلية لم يخص بها، مثل أن يقول: حرمت عليكم أكل اللحوم، وعادتهم أكل لحوم الغنم، فيجرى العام على عمومه، وإن كانت عادة فى التخاطب خص بها العموم؛ مثل أن يقول: لا تركبوا دابة، فيخص بها الخيل دون غيرها من الإبل والحمير؛ لأن ذلك هو المفهوم فى عادة التخاطب.

وقال القرطبى: اختلف أصحابنا فى تخصيص العموم بالعادة الغالبة؛ كقوله تعالى: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ [سورة النساء/ ٤٣]؛ فإنه كناية عن الخارج من المخرجين، وهو عام غير أن أكثر أصحابنا خصوه بالأحداث المعتادة، فلو خرج ما لا يعتاد كالحصى والدود لم يكن ناقضا، وإنما صار إلى ذلك؛ لأن اللفظ إذا أطلق لم يتبادر الذهن إلى غير المعتاد نصًا، وكان غيره غير مراد.

=

.. ..

=قال: وعلى هذا الخلاف فى الأصل انبنى الخلاف فى مسائل الأيمان، فإذا حلف بلفظ له عرف فعلى، ووضع لغوى، فهل يحمل على العرفى أو اللغوى؟ قولان.

وقال القرافى: شذ الآمدى بحكاية الخلاف فى العادة الفعلية، ووقع فى كلام المازرى حكاية خلاف فى ذلك عن المالكية، ولعله مما التبس عليه فيه القولية بالفعلية. وأظن أنى سمعت الشيخ عز الدين بن عبد السلام يحكى الإجماع على أنها لا تخصص، أعنى الفعلية.

وقال العالمى من الحنفية: العادة الفعلية لا تكون مخصصة إلا أن تجمع الأمة على استحسانها، ثم قال: ولقائل أن يقول: هذا تخصيص بالإجماع لا بالعادة. انتهى.

وقال إلكيا: الخلاف فى تخصيص العموم بالعادة لا يعنى بها الفعلية؛ فإن الواجب على المخاطبين أن يتحولوا عن تلك العادة، وإنما المعنى بها استعمال العرف فى بعض ما يتناوله؛ وذلك على وجهين: أحدهما: أن يعلم موافقة الرسول - عليه السلام - لهم فى محاوراتهم، فيبتنى عليها.

والثانى: ألا يظهر ذلك، ويحتمل، فيتبع موضوع اللغة.

وقال الشيخ تقى الدين فى «شرح العنوان»: هذه المسألة تحتاج إلى تحرير؛ لأنه قد أطلق القول بالخلاف فيها، وترجيح القول بالعموم فيها. والصواب: أن يفصل بين عادة ترجع إلى الفعل، وعادة ترجع إلى القول؛ فما يرجع إلى الفعل يمكن أن يرجح فيه العموم على العادة؛ مثل أن يحرم بيع الطعام بالطعام، ويكون العادة بيع البر منه، فلا يخصص عموم اللفظ بهذه العادة الفعلية.

وأما ما يرجع إلى القول، مثل أن يكون أهل العرف اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارده اعتبارا بما سبق الذهن بسببه إلى ذلك الخاص، فإذا أطلق اللفظ العام فيقوى تنزيله على الخاص المعتاد؛ لأن الظاهر أنه إنما يدل باللفظ على ما شاع استعماله فيه؛ لأنه المتبادر إلى الذهن. ا.هـ.

وقال صاحب «الواضح» المعتزلى: أطلق المصنفون فى الأصول أن العموم يخص بالعادات، والصحيح أن اللفظ العام يخص بالعرف فى الأقوال، ولا يخص به فى الأفعال، فإذا قال لغيره: اشتر دابة، فاشترى كلبا، كان مخالفا؛ لأن اللفظ وإن كان عاما فى كل ما دب إلا أن العرف قد قيده بالخيل، ولو قال: اشتر لحما، فاشترى لحم كلب- لم يكن مخالفا؛ لأن الاسم عام فى كل لحم، والعرف فى الفعل خاص فى بعض اللحمان، فلم يخص العام بالعرف فى الفعل.

وقال الأبيارى: للمسألة أحوال: أحدها: أن يكون العرف عرف أهل اللسان كالدابة والغائط، فهذا لا يخص به العموم قطعا، إن قلنا: إن الشرع لم يتصرف فى اللغة، وإن قلنا: إنه يتصرف ينزل منزلة عرفه، ووجب التخصيص به.

الثانى: أن يكون العرف لغير أهل اللغة، ولم يكن الشرع يعرف غير عرفهم فى الاختصاص، فهذا يجب أن تنزل ألفاظ الشارع على مقتضاها؛ إما فى اللغة أو فى عرف السامع، وهذا لا يتجه فيه خلاف؛ إذ كيف يتصور أن يكون قصد خطابهم على حسب عرفهم، وهو لا يعرفه؟

الثالث: أن يكون المخاطبون ليسوا أهل لغة، والشارع يعرف عرفهم، ولكن لم يظهر منه خطابهم على مقتضى عرفهم، ولا يظهر منه الإضراب عن ذلك، فهذا موضع الخلاف فى أنه ينزل على مقتضى عرفهم أم لا؟. =

وجوابه: أن القياس من الدلالة السمعية، ودلالة القرائن عقليَّة، ونمنع أن العادة تخصِّص في المثال المذكور، وإن خصَّصت، فدلالتها عقلية.

ثم قال المصنف: «وهو على وجهين» وهو سهو منه؛ بل هو على أربعة أوجه: تخصيص [المقطوع بالمقطوع، تخصيص] (١) المقطوع بالمظنون، تخصيص المظنون بالمظنون، تخصيص المظنون بالمقطوع.

* * *

الفَصْلُ الأَوَّلُ

فِي تَخْصِيصِ العُمُومِ بِالعَقْلِ

قال المصنف – رحمه الله –: هَذَا قَدْ يَكُونُ بِـ«ضَرُورَةِ العَقْلِ»؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾** [**الزُّمَر: ٦٢**]؛ فَإِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ لَيْسَ خَالِقًا لِنَفْسِهِ.

وَبِـ«نَظَرِ العَقْلِ»؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾** [آلُ عِمْرَانَ: ٩٧]؛ فَإِنَّا نُخَصِّصُ الصَّبِيَّ وَالمَجْنُونَ لِعَدَمِ الفَهْمِ فِي حَقِّهِمَا.

وَمِنْهُمْ مَنْ نَازَعَ فِي تَخْصِيصِ العُمُومِ بِدَلِيلِ العَقْلِ؛ وَالأَشْبَهُ – عِنْدِي –: أَنَّهُ لاَ خِلاَفَ فِي المَعْنَى؛ بَلْ فِي اللَّفْظِ.

أَمَّا أَنَّهُ لاَ خِلاَفَ فِي الْمَعْنَى: فَلأَنَّ اللَّفْظَ: لَمَّا دَلَّ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ، وَالْعَقْلُ مَنَعَ مِنْ ثُبُوتِهِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ –: فَإِمَّا أَنْ نَحْكُمَ بِصِحَّةِ مُقْتَضَى العَقْلِ وَالنَّقْلِ؛ فَيَلْزَمُ صِدْقُ النَّقِيضَيْنِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

أَوْ نُرَجِّحَ النَّقْلَ عَلَى العَقْلِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ العَقْلَ أَصْلُ النَّقْلِ؛ فَالقَدْحُ فِي العَقْلِ قَدْحٌ فِي أَصْلِ النَّقْلِ، وَالقَدْحُ فِي الأَصْلِ؛ لِتَصْحِيحِ الفَرْعِ – يُوجِبُ القَدْحَ فِيهِمَا مَعًا.

وَإِمَّا أَنْ نُرَجِّحَ حُكْمَ العَقْلِ عَلَى مُقْتَضَى العُمُومِ؛ وَهَذَا هُوَ مُرَادُنَا مِنْ تَخْصِيصِ العُمُومِ بِالعَقْلِ. وَأَمَّا البَحْثُ اللَّفْظِيُّ – فَهُوَ: أَنَّ العَقْلَ، هَلْ يُسَمَّى مُخَصِّصًا أَمْ لا؟

=الرابع: أن المخاطبين اعتادوا بعض ما يدل عليه العموم، كما لو نهى عن أكل اللحم مثلا؟ وكانت عادتهم أكل لحم مخصوص، فهل يكون النهى مقصورا على ما اعتادوا أكله، أم لا؟ هذا موضع الخلاف عند الأصوليين والفقهاء، وعليه يخرج تخصيص الأيمان بالعرف الفعلي.

(١) سقط في «ب».

فَنقُولُ: إنْ أَرَدْنَا بِـ«الْمُخَصِّصِ»: الأَمْرَ الَّذِي يُؤَثِّرُ فِي اخْتِصَاصِ اللَّفْظِ العَامِّ بِبَعْضِ مُسَمَّيَاتِهِ - فَالعَقْلُ غَيْرُ مُخَصِّصٍ؛ لأَنَّ الْمُقْتَضِي لِذَلِكَ الاِخْتِصَاصِ هُوَ الإِرَادَةُ القَائِمَةُ بِالْمُتَكَلِّمِ، وَالعَقْلُ يَكُونُ دَلِيلاً عَلَى تَحَقُّقِ تِلْكَ الإِرَادَةِ؛ فَالْعَقْلُ يَكُونُ دَلِيلَ الْمُخَصِّصِ، لاَ نَفْسَ الْمُخَصِّصِ.

وَلَكِنْ عَلَى هَذَا التَّفْسِيرِ: وَجَبَ أَلاَّ يَكُونَ الكِتَابُ مُخَصِّصًا لِلْكِتَابِ، وَلاَ السُّنَّةُ لِلسُّنَّةِ؛ لأَنَّ الْمُؤَثِّرَ فِي ذَلِكَ التَّخْصِيصِ هُوَ الإِرَادَةُ، لاَ تِلْكَ الأَلْفَاظُ.

فَإِنْ قِيلَ: «لَوْ جَازَ التَّخْصِيصُ بِالعَقْلِ - فَهَلْ يَجُوزُ النَّسْخُ بِهِ؟»:

قُلْنَا: نَعَمْ؛ لأَنَّ مَنْ سَقَطَتْ رِجْلاهُ - سَقَطَ عَنْهُ فَرْضُ غَسْلِ الرِّجْلَيْنِ؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا عُرِفَ بِالعَقْلِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن الناس اختلفوا فى كون العقل مخصِّصًا(١).

قال الغزالى: هو نزاع فى عبارة، [و] قال قوم: امتنع قوم من القول: بأن أدلة العقول تخصِّص الكتاب، وقوم أطلقوا المنع من ذلك إطلاقًا (٢).

وقال صاحب «الإحكام»(٣): دليل العقل يُخَصِّص؛ خلافًا لطائفة شاذَّة من المتكلمين.

قال أبو الخطاب الحنبلى: يجوز تخصيص العمومات بدلالة العقل، ذكره شيخنا، وحكى قول إمامنا أحمد - رضى الله عنه - فى قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الأَرْضِ**﴾ [الأنعام ٣]، وقد عرف المسلمون مواضع كثيرة ليس فيها الرب تعالى؛ كأجواف الخنازير، والأماكن القذرة؛ وهذا تخصيص الظاهر بالعقل.

---

(١) تنظر المسألة فى: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٥٥، إحكام الآمدى ٢/٢٩٣، نهاية السول للأسنوى ٢/٤٥١، منهاج العقول للبدخشى ٢/١٢٣، ١٦١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٨، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٨٦، المستصفى للغزالى ٢/٩٩، حاشية البنانى ٢/٢٤، الإبهاج لابن السبكى ٢/١٦٥، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٥٧، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٦٠، المعتمد لأبى الحسين ١/٢٥٢، إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباجى ٢٦١، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/٢٧٣، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٤٧، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٨٧، تقريب الوصول لابن جزى ٧٦. وينظر: العدة ٢/٥٤٧، ميزان الأصول ٤٦٧.

(٢) ينظر المستصفى (٢/١٠٠).

(٣) ينظر: الإحكام (٢/٢٩٣).

وقيل: العقل لا يخصِّص؛ وهو ظاهر قول من قال: العقل لا يُحَسِّن ولا يُقَبِّح فيما يقع لى.

هذا ما قاله هذا الإنسان، ولا يخفى عليك ما فيه من الفساد، وسوء الفهم!!

قوله: «وهو: إما بضرورة العقل، [١٤/ب] أو بنظر العقل»: مثال الأول: قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام ١٠٢]؛ لأنا نعلم بضرورة العقل: أنه ليس خالقًا نفسَه؛ لأن القدرة إنما تتعلق بالممكن دون الواجب لذاته والممتنع لذاته.

أو لا يعلم بضرورة العقل؛ كقولنا: «الصبى والمجنون لا يكلَّفان»؛ لأن شرط التكليف الفهم؛ وذلك مبنىٌّ على أن القول بالتكليف بالمحال باطل، وذلك يعلم بنظر العقل.

وأما قوله: «والأشبه عندى: أن لا خلاف فى المعنى... إلىآخره» - هو ذكر للدليل الدال على أن العقل يخصِّص.

قال: «وذلك لأن العقل مع النقل إذا تعارضا - كما فى الآية -: فإما أن نعمل بكل واحد منهما، أو نعمل بالنقل دون العقل، أو بالعكس: لا سبيل إلى الأول؛ وإلا يلزم الجمع بين النقيضين. ولا سبيل إلى الثانى؛ وإلا يلزم الخروج عن النقيضين. ولا سبيل إلى الثالث؛ لأن العقل أصل للنقل؛ لأن النقليات،كتابًا كان أو سنة - ينتهى إلى صدق الرسول ﷺ وصدقه ثابت بدلالة المعجزة، ودلالة المعجزة عقلية لا نقلية، فالعقل أصل للنقل بهذا التفسير، فلو تركنا مقتضى العقل للنقل، يلزم ترجيحه على الأصل، وتصحيح الفرع [1] بإبطال أصله؛ وذلك محال؛ فتعين الرابع، ولا معنى لتخصيص العقل إلا ذلك؛ وهذا المعنى لا يمكن إنكاره.

وأما البحث اللفظى، وهو: أنا لا نسمى العقل مخصِّصًا؛ لأن المخصِّص هو المؤثِّر.

قلنا: بطل بالكتاب والسنة؛ فإن كل واحد منهما مخصِّص مع عدم التأثير؛ فإنا بينا أن المؤثر هو الإرادة القائمة بالمتكلِّم؛ على ما مرَّ.

وأما قوله: «إن من انكسرت رجلاه، سقط عنه فرض غسل الرجلين؛ وذلك نسخ» - فهو مناقض لما ذكره فى حد النسخ بأنه: «طريق شرعى يدل على أن مثل الحكم الثابت بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا»، واحترز بـ«الطريق الشرعى» عن العجز؛ فإنه لا يكون ناسخًا؛ لأنه ليس بطريق شرعى.

---

(١) أى: يلزم منه تصحيح الفرع... الخ.

قال صاحب «التلخيص»: «النزاع معنوى؛ لأن الكلام - ههنا - ليس فى مطلق العموم، بل فى العمومات الدالَّة على الأحكام الشرعية؛ فإن الفقيه ليس ينظر فى غير أدلَّة الشرع؛ وكذا الأصولى، وإذا كان كذلك، فالعقل لا مجال له فى تخصيص هذه العمومات إلا بالنظر فى دليل آخر شرعى، فإذا فرضنا نصًّا يقتضى إباحة الفعل، فالعقل إنما يخصِّصه لو أدرك المصلحة، فإذا لم يتمكَّن العقل من درك شىء من الأحكام الشرعية، [فكيف يخصص العام؟ فهذا نزاع معنوى متوجه»:

قلنا: لا نسلِّم أن الأصولى إنما ينظر فى العمومات الدالَّة على الأحكام الشرعية](١)، بل ينظر فى مطلق العمومات، سواء كانت دالَّة على أحكام شرعية أو عقلية، وكيف يدعى ذلك محصِّل مع أنه يعلم أن حد العام أعم مما تخيله. فما ذكره مندفع.

ثم اعترض على المصنف: «بأنه يرى أن التكليف بالمحال جائز»: قلنا: هو قد بنى مسألة الحج على القاعدة تفريعًا، بمعنى: أن ذلك الأصل يقتضى هذا، وهذا كلام صحيح يتوجه من المعتقد لبطلان الأصل.

* * *

الفَصْلُ الثَّانِى
فِى التَّخْصِيصِ بِالحِسِّ

وَهُوَ كَمَا فِى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَىْءٍ**﴾ [**النَّمْلُ: ٢٣**]؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ شَىْءٌ مِنَ السَّمَاءِ، وَالعَرْشِ، وَالكُرْسِىِّ - فِى يَدِهَا.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أنه اعترض على المثال المذكور لذلك؛ بأن الحس لا يدرك الملك. والأولى: تبديل المثال بقوله تعالى: ﴿**تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا**﴾ [الأحقاف: ٢٥]؛ فإن الحس يدرك بقاء جملة من الموجودات (٢).

* * *

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) تنظر المسألة فى: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٦٠، نهاية السول للأسنوى ٢/٤٥١، منهاج العقول للبدخشى ٢/١١٣، ١٦١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٨، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٨٦، المستصفى للغزالى ٢/٩٩، حاشية البنانى ٢/٢٤، الإبهاج لابن السبكى ٢/١٦٦، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٥٦، حاشية العطار ٢/٦٠، تقريب الوصول لابن جزى ٧٦.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

فِى تَخْصِيصِ المَقْطُوعِ بالمَقْطُوعِ، وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الأُولَى:

فِي تَخْصِيصِ الكِتَابِ بالكِتَابِ؛ وَهُوَ جَائِزٌ؛ خِلافًا لِبعْضِ أَهْلِ الظَّاهِرِ.

لَنَا: أَنَّ وُقُوعَهُ دَلِيلُ جَوَازِهِ؛ لأَنَّ قَولَهُ تَعَالَى: ﴿**وَالمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البَقَرَةُ: ٢٢٨]، مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَأُولاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾ [الطَّلاقُ: ٤]؛ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ**﴾ [البَقَرَةُ: ٢٢١]، مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ**﴾ [المَائِدَةُ: ٥] لاَ يَخْلُو إِمَّا أَنْ نَجْمَعَ بَيْنَ دَلالَةِ العَامِّ عَلَى عُمُومِهِ، وَالخَاصِّ عَلَى خُصُوصِهِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

وَإِمَّا أَنْ نُرَجِّحَ أَحَدَهُمَا عَلَى الآخَرِ؛ وَحِينَئِذٍ:

زَوَالُ الزَّائِلِ - إِنْ كَانَ عَلَى سَبِيلِ التَّخْصِيصِ - فَقَدْ حَصَلَ الغَرَضُ.

وَإِنْ كَانَ بِالنَّسْخِ - فَقَدْ حَصَلَ الغَرَضُ أَيْضًا؛ لأَنَّ كُلَّ مَنْ جَوَّزَ نَسْخَ الكِتَابِ بِالكِتَابِ - جَوَّزَ تَخْصِيصَهُ بِهِ أَيْضًا.

احْتَجُّوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ [النَّحْلُ: ٤٤]؛ فَوَّضَ البَيَانَ إِلَى الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ - فَوَجَبَ أَلاَّ يَحْصُلَ البَيَانُ إِلاَّ بِقَوْلِهِ.

وَالجَوَابُ: أَنَّهُ مُعَارَضٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ [النَّحْلُ: ٨٩]، وَلأَنَّ تِلاوَةَ النَّبِيِّ - ﷺ - آيَةَ التَّخْصِيصِ - بَيَانٌ مِنْهُ لَهُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ: فِي تَخْصِيصِ السُّنَّةِ المُتَوَاتِرَةِ بِالسُّنَّةِ المُتَوَاتِرَةِ؛ وَهُوَ جَائِزٌ أَيْضًا؛ لأَنَّ العَامَّ والخَاصَّ - مَهْمَا اجْتَمَعَا: فَإِمَّا أَنْ يُعْمَلَ بِمُقْتَضَاهُمَا، أَوْ يُتْرَكَ العَمَلُ بِهِمَا، أَوْ يُرَجَّحَ العَامُّ عَلَى الخَاصِّ.

وَهَذِهِ الثَّلاثَةُ بَاطِلَةٌ؛ بِالإِجْمَاعِ، فَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ تَقْدِيمُ الخَاصِّ عَلَى العَامِّ.

المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: تَخْصِيصُ الكِتَابِ بِالسُّنَّةِ المُتَوَاتِرَةِ - قَوْلاً كَانَ أَوْ فِعْلاً - جَائِزٌ؛ لِلدَّلِيلِ الَّذِي مَرَّ. وَأَيْضًا فَقَدْ وَقَعَ ذَلِكَ:

أَمَّا بِالقَوْلِ: فَلأَنَّهُمْ خَصَّصُوا عُمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِى أَوْلَادِكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ١١]؛ بِقَوْلِهِ - ﷺ -: «القَاتِلُ لا يَرِثُ» وَقَوْلِهِ - ﷺ -: «لا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ».

وَأَمَّا بالفعلِ: فلأنهم خَصَّصُوا قَوْلَهُ تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِى، فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النُّورُ: ٢]؛ بِمَا تَوَاتَرَ عَنْهُ - ﷺ - ؛ مِنْ رَجْمِ الْمُحْصَنِ.

وَأَيْضًا: تَخْصِيصُ السُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ بِالكِتَابِ جَائِزٌ.

وَعَنْ بَعْضِ فُقَهَائِنَا: أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ. وَدَلِيلُهُ التَّقْسِيمُ الَّذِى مَرَّ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن الآية الأولى عامَّة؛ لأنها ذكرت بصيغة الجمع المحلى بالألف واللام، وهى للعموم، والثانية خاصة؛ لأنها بعض المطلقات، وهى أولات الأحمال، والجمع بين الآيتين بإجراء الأولى على عمومها، والثانية على خصوصها - محال؛ وإلا يلزم [١٥/ب] التناقض فى كتاب الله؛ وهو محال؛ فتعين التخصيص، أو النسخ؛ للجمع بين الآيتين.

وكل من جوَّز النسخ جوز التخصيص؛ فيلزم تخصيص الكتاب بالكتاب [1]؛ لكونه واقعًا، واستلزم الوقوع الجواز.

فإن قيل: «لا نسلم أن التخصيص أو النسخ متعين للجمع بين الآيتين؛ وإنما يلزمنا ذلك إن كانت الآية الأولى تقتضى كون المطلقات عدتهن [2] بالأقراء [3] فى جميع

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٦١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٢٩٦، نهاية السول للأسنوى ٢/٤٥٦، منهاج العقول للبدخشى ٢/١٦٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٨، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٨٧، حاشية البنانى ٢/٢٦، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٥٩، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٦١، المعتمد لأبى الحسين ١/٢٥٤، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٤٧، الوجيز للكراماستى ١٣، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٧٢، نشر البنود للشنقيطى ١/٢٥٠.

(٢) العدة بكسر العين لغة تطلق على معان:- منها: الإحصاء يقال: «عد الراعى غنمه عدة» أى: أحصاها إحصاء. ومنها: المعدود. ومنها: أيام أقراء المرأة. ومنها: تربصها المدة الواجبة عليها. ومنها: المصدر.

وأما العدة بضم العين، فتطلق على معنيين: أحدهما: الاستعداد للأمر والتهيؤ له. وثانيهما: ما أعددته لحوادث الدهر من مال وسلاح.

وشرعا: عرفها الشافعية: بأنها اسم لمدة تتربص فيها المرأة، لمعرفة براءة رحمها، أو للتعبد، =

.. ..

=أو لتفجعها على زوجها. وعرفها الحنفية: بأنها تربص يلزم المرأة عند زوال النكاح أو شبهته. وعرفها الكسائى: بأنها أجل ضرب لانقضاء ما بقى من آثار النكاح. وقيل: هى اسم لأجل ضرب لانقضاء ما بقى من آثار النكاح، أو الفراش. وعرفها المالكية: بأنها مدة منع النكاح لفسخه، أو موت الزوج، أو طلاقه. وقيل: هى المدة التى جعلت دليلاً على براءة الرحم لفسخ النكاح، أو موت الزوج، أو طلاقه. وعرفها الحنابلة: بأنها التربص المحدود شرعًا. ينظر: كشاف القناع ٥/٤١١، الإقناع للخطيب ٢/٣٤٥

(٣) لا خلاف بين أهل اللغة فى أن القرء من الأسماء المشتركة لفظيًّا بين الحيض والطهر وقد أطلق على كل منهما إطلاقًا حقيقيًّا. أما إطلاقه على الحيض ففى قوله ﷺ: «المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها». أى حيضها.

وأما إطلاقه على الطهر، ففى قوله- عليه الصلاة والسلام- لابن عمر: «إن من السنة أن تستقبل الطهر استقبالاً فتطلقها لكل قرء تطليقة» أى طهر؛ لأن الطهر هو الذى يستن إيقاع الطلاق فيه. وإنما الخلاف بينهم فيما هو المراد منه فى قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾. هل المراد منه الحيض أم الطهر؟ ولا يمكن أن يتناولهما جملة؛ لأن اللفظ الواحد عند الحنفية لا يدل على معنيين مختلفين حقيقة، أو حقيقة ومجازًا، فلابد من الحمل على أحدهما. فذهب الحنفية إلى أن المراد به الحيض. وذهب الشافعية إلى أن المراد به الطهر ولكل أدلة.

فاستدل الشافعية بالأدله الآتية:

أولاً: بحديث ابن عمر؛ وهو أنه عليه الصلاة والسلام أمره أن يراجع زوجته حين طلقها فى الحيض، ثم يتركها حتى تطهر من حيضها، ثم يطلقها إن شاء، ثم قال: فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء، فهذا نص على أن العدة هى الطهر. بيانه: أن الله تعالى أمرنا أن نطلقها بعدتها بقوله: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ واللام بمعنى «فى» والطلاق يوقع فى الطهر لا فى الحيض، فكان هو العدة. وثانيًا: أن القرء بمعنى الحيض يجمع على أقراء، قال- عليه الصلاة والسلام-: «دعى الصلاة فى أيام أقرائك» وبمعنى الطهر يجمع على قروء.

قال الأعشى [من الطويل]:

أفى كل عام أنت جاشم غزوة　　تشد لأقصاها عزيم عزائها
مورثة مالاً وفى الحى رفعة　　لما ضاع فيها من قروء نسائها

أراد بالقروء الأطهار؛ لأن الحيض لا يختص ضياعه بزمن ألبتة؛ لأنه ضائع دائمًا، فيكون المراد من القروء المذكورة فى الآية الأطهار لا الحيض.

وثالثًا: لأن تأنيث العدد، وهو الثلاثة يدل على أن المعدود، وهو القروء مذكر، فيكون المراد منها الأطهار لا الحيض.

ورابعًا: الأنسب أن يراد من القرء الطهر لا الحيض؛ إذ القرء هو الجمع، والطهر هو الذى يجتمع فيه الدم لا الحيض. واستدل الحنفية على مدعاهم بالكتاب والسنة والمعقول:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾. =

الأحوال حتى يناقضها كون المطلَّقات عدتهن لا بالأقراء فى حالة مَّا؛ وهذا لأن العامَّ فى الأشخاص لا يلزم أن يكون عامًّا فى الأحوال، بل هو مطلق فى الأحوال.

وكذلك: الكلام على الآية الأخرى؛ فإن الآية الأولَى تدلُّ على عدم جواز نكاح المشركات فى حال رقهن (١)، والثانية تدل على جواز نكاح المشركات فى غير تلك

=ووجه الاستدلال بالآية الكريمة أن الله تعالى قرن اسم الجمع، وهو القروء بالعدد، وهو الثلاثة، واسم الجمع المقرون بالعدد لا يجوز إطلاقه إلا على ما وضع العدد بإزائه لا أزيد ولا أقل، فلو أردنا من القروء الأطهار، لجاز إطلاق اسم الجمع المقرون بالعدد على الأقل، وهو طهران، وبعض الثالث، لأن ذلك يكفى فى انقضاء العدة، وهو لا يجوز، فلا يمكن أن يراد من القروء الأطهار.

(١) اختلف الفقهاء فى ذلك: فذهب إلى جوازه مع كونه خلاف الأولى: الحنفية وأحمد فى رواية، وهو المنقول فى العتبية والواضحة من سماع ابن القاسم عن مالك. وذهب الشافعية والحنابلة فى ظاهر مذهبهم والمالكية فى المشهور عندهم إلى القول بعدم جواز التزوج مطلقا.
استدل المانعون:- بالكتاب: أولا: قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ وجه الدلالة أن الآية دلت على تحريم المشركات- والكتابية مشركة فيحرم نكاحها، حرة كانت أو أمة؛ لاندراجها تحت العموم. إلا أن الله تعالى خص الحرائر بالحل بقوله: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ إذ المراد بالمحصنات الحرائر فبقيت الإماء على أصل المنع وعدم الحل؛ كالوثنيات والمجوسيات ونوقش: بأن المستدل منع فيما تقدم أن تكون الكتابية مشركة ونفى إرادة الكتابية من لفظ المشركات فى قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾ وكيف يصح هذا وقد خصهن العرف باسم آخر، ولم يطلق عليهم اسم الشرك. يؤيده خصوصية كل منهما باللفظ. والعطف فى أسلوب القرآن؛ فإن الأخير يقتضى المغايرة. ولو سلمنا اندراجهن تحت عموم المشركات وإراداتهن من اللفظ، فقد خرجن بالاتفاق على تخصيص هذا العموم بحل الحرائر من الكتابيات بآية: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ فلم تبق الآية على عمومها فلا يحتج بها. ثم ما تقدم على القول بتفسير المحصنات بالحرائر أما إن فسرت بالعفائف؛ كما جرى عليه الحنفية استنادا إلى أن الإحصان فى كلام العرب عبارة عن المنع، وهو يحصل بالحرية والإسلام. فاسم العفائف متناول للحرائر والإماء؛ فيكنَّ فى الحكم سواء. وحيث وقع الاتفاق على حل الحرائر فالإماء كذلك لعدم الفصل فى الدليل المبيح.
وثانيا من الكتاب: قوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ دلت الآية على أن حل التزوج بالإماء مشروط بشرطين هما إيمانهن، وعدم قدرة المتزوج بهن على طول الحرة. فإذا انتفى الإيمان منهن وهو أحد الشرطين؛ بأن كن كتابيات انتفى الحكم، وهو الحل؛ فيحرم نكاحهن؛ بناء على أن الحكم متى علق بشرط- أو أضيف إلى مسمى بوصف خاص أوجب نفى الحكم عند عدم الشرط، أو=

.. ..

=الوصف؛ فكان انتفاء الشرطين أو أحدهما وهو الإيمان مفيدا لتحريم الإماء. ونوقش: بأن هذه الآية غاية ما تفيد وجود الحكم عند وجود الشرط. أما نفى الحكم عند نفى الشرط فلم تتعرض له الآية فلا دلالة فيها على التحريم؛ إذ اللفظ لا يدل على خلاف الموضوع له وغاية درجات الوصف إذا كان مؤثرا أن يكون علة، ولا تأثير للعلة فى نفى الحكم؛ لأن عدم العلة لا يصلح أن يكون علة لعدم الحكم؛ لكون العدمى لا يكون علة لحكم عدمى ولا وجودى، وعلى ذلك فالآية أفادت حل الإماء المؤمنات عند الشرط لا تحريم الكتابيات. ولو سلمنا للمستدل حجة المفهوم فمقتضى مفهوم الآية عدم الإباحة الثابتة عند وجود القيد المبيح. وعدم الإباحة أعم من ثبوت الكراهة أو الحرمة؛ لأنه لا دلالة للأعم على أخص بخصوصه. وعليه يجوز ثبوت الكراهة أو الحرمة على السواء، لا ثبوت الحرمة بعينها، لكن لما كانت الكراهة أقل تعينت، وإليها مالت الحنفية. وصرح بذلك صاحب البدائع منهم.

فإن قال قائل:- إن الوصف بالإيمان يدل على الحرمة عند عدمه فتحرم الأمة الكتابية؛ لعدم تحقق وصف الإيمان فيها؛ ولهذا نظير معتبر متفق عليه وارد فى القرآن الكريم هو قوله تعالى فى كفارة القتل: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾، فقد وقع الاتفاق على عدم إجزاء الرقبة الكافرة فى هذه الكفارة؛ لكونها مقيدة بالإيمان؛ فكأنهم اعتبروا الوصف الوارد فى الآية.

أجيب: بأن تحرير الرقبة فى كفارة القتل لم يشرع إلا مقيدة بالإيمان، بخلاف النكاح فقد شرع مطلقا ومقيدا واستدل المانعون بالمعقول من وجهين:-

الوجه الأول: إن نكاح الإماء فى الأصل ثبت ضرورة، وما ثبت بالضرورة يقتصر على قدرها الوارد به النص. وقد ورد النص بحل الحرائر والإماء المؤمنات؛ لكون الضرورة مرتفعة بهما، فلا تحل الإماء الكتابيات؛ لعدم ورود النص بذلك.

أما أن نكاح الإماء ثابت ضرورة؛ فلما فيه من تعريض الولد للرق الذى هو موت حكما، فكان كالإهلاك حسا؛ إذ به يخرج الشخص عن أن يكون منتفعا به فى حق نفسه ملحقا بالعجماوات فى البيع والشراء. وهلاك الجزء من غير ضرورة لا يجوز.

والوجه الثانى: هو أن التزوج بالإماء الكتابيات يؤدى إلى تعريض ولد الحر المسلم لرق الكافر؛ لأن الولد ينشأ رقيقا برق أمه. فإذا كانت الأم مملوكة لكافر وتزوجها مسلم- نشأ الولد رقيقا برق أمه، مسلما بإسلام أبيه، مملوكا لكافر هو سيد أمه. ولا شك أن هذا التعريض محظور شرعا فيحظر ما أفضى إليه وهو التزوج بالأمة الكتابية؛ إذ أن ما يفضى إلى المحظور يكون محظورا.

ونوقش المعقول بوجهيه: بأن على تسليم كون نكاح الإماء فيه تعريض الولد للرق- لا يفضى إلى التحريم، بل يفيد الكراهة؛ إذ لو كان محرما لما أجاز الشارع للعبد أن يتزوج بأمتين مع وجود العلة المذكورة فى نكاحه؛ كما أن تحصيل الولد رقيقا مسلما أولى من عدم تحصيله أصلا؛ لأن فيه تكثير المقرين بالوحدانية الأمر الذى هو المقصود الأصلى من النكاح. أما كون الولد حرا بعد كونه مسلما- فهو كمال يرجع إلى أمر دنيوى. وفى إمكان المتزوج بالأمة الكتابية عدم تحصيل الولد أصلا بنكاح من لا تلد، فلا يتحقق المانع فلا تحرم- أما كون النكاح فيه تعريض=

.. ..

=ولد الحر المسلم لرق الكافر- فهذا غير مطرد، ومؤثر فى بعض الحالات دون بعض. وغاية ما يفيد الكراهة لا الحرمة. وهناك معقول ثالث استدل به المانعون هو أن الأمة الكتابية جمعت بين نقصين مؤثرين فى منع النكاح هما الكفر، والرق؛ فيحرم نكاحها كالحرة المجوسية حرمت لاجتماع نقص الكفر وعدم الكتاب فيها. ونوقش: بأن المانع من نكاح الحرة المجوسية هو تغليظ كفرها بعدم الانتماء إلى نبى أو كتاب منزل، فأشبهت المشركة، ولا كذلك الأمة الكتابية، فظهر الفرق بينهما.

واستدل المجيزون بالكتاب والمعقول: أولا الكتاب، وهو قوله تعالى ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ الآية، وقوله: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾، وقوله: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾.

وجه الدلالة أن العمومات التى اشتملت عليها هذه الآيات أفادت حل النكاح بالنساء مطلقا، من غير تقييد بحرائر أو إماء بإيمان أو غير إيمان؛ ذلك لأن الآية الأولى أفادت حل النساء المستطابة، مطلقا من غير تقييد بحرية أو غيرها والآية الثانية: أفادت حل المملوكات، وهو بإطلاقه شامل للكتابيات، وغيرها. والآية الثالثة: إنما يتم الاستدلال بها على المطلوب إذا فسرت المحصنات بالعفائف؛ لأن العفيفة كما تكون حرة تكون أمة. دل عليه استثناؤها من المحصنات فى قوله: ﴿والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾ فكان لفظ المحصنات متناولا للإماء؛ كما هو متناول للحرائر.

ونوقش: بأن هذه العمومات المستدل بها مراد بها الحرائر دون الإماء، شهد بذلك سياق الآيات ففى سياق قوله: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ قوله تعالى: ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة﴾ والمملوكة سيدها هو المتولى قبض مهرها. فكان هذا دليلا على خصوصية الحرائر بالآية؛ لأنهن اللائى يقبضن مهورهن.

وكذا قوله: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾ سبق البيان عدم اشتراط العدل فى نكاح المملوكات دون الحرائر. أما قوله: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ فلا دلالة فيها على حل نكاح الإماء؛ لأن الإحصان اسم مشترك يتناول معان مختلفة سبق بيانها. وليس بعام حتى يجرى على مقتضى لفظه، فكان مجملا موقوفا على البيان معناه. ووقوع الاتفاق على أن حل الحرائر من الكتابيات مستفاد من الآية، مشعر بورود بيان يفيد ذلك. أما الإماء فعدم البيان فى حقهن مبق لهن على أصل المنع والتحريم.

وأجيب: بأن دعوى سوق العمومات فى الحرائر دون الإماء لا تمنع دلالة العمومات على حل الإماء الكتابيات؛ إذ ليس هناك ما يمنع ثبوت حكم بسياق اللفظ وآخر بإشارته. وما استندوا إليه من الاتفاق على حل الحرائر لا ينهض حجة لهم؛ لأن التحريم لا يثبت إلا بنص فما لم يرد يكون حكم العموم جاريا على أفراده، وههنا كذلك؛ فتكون العمومات متناولة للحرائر والإماء- على أن الراجح إرادة العفائف من المحصنات لا غيرها فى هذا المقام؛ كما روى هذا عن جماعة من السلف، وأيده كون العفة من معانى الإحصان. وورود القرآن الكريم بذلك. وما=

الحالة (١)، وهى حالة الحريَّة؛ لأن المراد من المحصنات الحَرَائِرُ.

=عدا هذا المعنى من معانى الإحصان فغير مراد؛ لعدم قيام الدليل. وحيث كانت العفة هى المرادة، وهى صادقة على الحرائر والإماء- وجب اعتبار عموم العفة فى تناولها للحرائر والإماء. فوجب القول بحل الإماء الكتابيات؛ لأنها من أفراد العام فى الآية.

واستدلوا ثانيا بالمعقول وهو: قياس الأمة الكتابية على الأمة المسلمة بجامع جواز وطء كل منهما بملك اليمين، فحيث جاز نكاح الأمة المسلمة اتفاقًا جاز كذلك نكاح الأمة الكتابية.

ونوقش: بأن وطء الإماء بملك اليمين أقل شأنا من وطئهن بملك النكاح- وثبوت الحكم فى الأدنى غير مستلزم ثبوته فى الأعلى؛ ولذا كانت الأمة المسلمة يجوز وطؤها بملك اليمين. وعند وجود حرة تحت الزوج يمتنع ولو كانت حرة لا أمة - لجاز النكاح. وأجيب: بأن ما استظهر من منع نكاح الأمة المسلمة عند وجود حرة لا يصلح علة فى جميع الأحوال بل هو علة لجواز الأمة منفردة غير مجموعة إلى غيرها. ومن هنا كانت الأمة المسلمة يجوز وطؤها بملك اليمين. ويجوز نكاحها منفردة. وحين تكون تحت الزوج حرة يمتنع نكاحها من جهة أخرى هى جمعها مع حرة. تلك أدلة الفريقين مع ما ورد عليها بإمعان النظر فيها نجد أن المذهب القائل بجواز التزوج بالأمة الكتابية قوى سالمة أدلته من المناقشة. ويحمل القيد الوارد فى قوله تعالى: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ على الإرشاد إلى ما هو الأفضل والأولى؛ إذ كان من شرط العمل بالمفهوم عدم ظهور فائدة للقيد سوى الدلالة على انتفاء الحكم عند انتفائه وههنا للقيد فائدة أخرى هى بعث الإنسان على التخيير لنطفته، وإلى ما هو الأليق فلم يتوفر شرط العمل بالمفهوم فلا يحتج به مع ذلك. ينظر كلام شيخنا بدران أبو العينين فى أثر الاختلاف فى الأحكام.

(١) أكثر أهل العلم والفقهاء الأربعة على القول بحل زواج المسلم بالكتابية الحرة التى بدار الإسلام، ونقل عن ابن عمر والهادى من الزيدية، والإمامية من الشيعة- القول بتحريمها على المسلم استدل المحرمون: بالكتاب، والأثر والمعقول.

أما الكتاب فأولا: قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ وجه الدلالة أن الله تعالى حرم المشركات بالنهى الوارد فى الآية، والكتابية مشركة، فيحرم نكاحها، وتشهد اللغة والكتاب والسنة بشرك الكتابية أما اللغة فكون الشرك معناه الإشراك بين شيئين، ومن جعلت عيسى أو عزيرًا ابنا لله، فقد أشركت معه غيره فى العبودية. وأما الكتاب فقد نطق بشركها فى قوله تعالى: ﴿سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ ونسب إليهم القول بالابنية لله وهو عين الشرك؛ قال تعالى: ﴿وقالت اليهود عزير بن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله﴾ كذلك السنة الصحيحة وصفتهم بالشرك؛ فقد روى البخارى فى صحيحه، عن الليث، عن نافع، عن ابن عمر كان إذا سئل عن نكاح الرجل النصرانية أو اليهودية، قال: «حرم الله المشركات على المؤمنين، ولا أعلم شيئا من الإشراك أعظم من أن تقول المرأة: ربها عيسى، وهو عبد من عباد الله». صرح الحديث بشركهم، ونطق بعلة تسميتهم، وكيف لا تكون الكتابية مشركة وقد توفرت فيها علة النهى المقتضية للتحريم، وتحقق فيها الوصف الذى نعتت به المشركات فى قوله تعالى ﴿أولئك يدعون إلى النار﴾؟ ونوقشت الآية:- تمنع كون الكتابية مشركة؛ من وجوه: =

.. ..

=أولاها: أن يصرف ما ورد من وصفهم بالشرك إلى غير الحقيقة، بأن يقال: أطلق لفظ الشرك عليهم باعتبار فعلهم؛ كما صح أن يطلق على المرائى بفعله- أما الوجه الثانى:- أن يوجه الوارد بأن اليهود والنصارى لما ابتدعوا الشرك من عندهم- مع أنه ليس فى أصل دينهم شرك؛ إذ الأصل فيه اتباع الكتب المنزلة التى وردت بالتوحيد- صح إطلاق اسم الشرك عليهم وكون العلة المذكورة فى عجز الآية المحرمة للمشركات، متحققة فى الكتابية- لا تجعلهما متحدتين فى الحقيقة؛ فالفرق بينهما فيها مقرر معروف، فضلا عما فى المشركة من الاشتهار بالعداوة الدينية والتظاهر بالمخالفة، وليست الكتابية كذلك؛ لأنها رضيت بالقهر والغلبة على أمرها، ودفعت الجزية نظير أمانها.

ولو جرينا على القول القائل يكون قوله تعالى: ﴿أولئك يدعون إلى النار﴾ علة لقوله: ﴿ولأمة مؤمنة خير من مشركة﴾ - تخرج العلة المذكورة عن دلالتها؛ إذ تكون علة للأفضلية والخيرية، لا للتحريم؛ وعليه، فلا اشتراك بين المشركة والكتابية فى العلة؛ فلا تحرم الكتابية. واستدلوا ثانيا من الكتاب بقوله تعالى: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ وجه الدلالة أن الله حرم على المؤمنين تمسكهم بالكافرات وجعلهم فى عصمتهم، وذلك مقتضى النهى الوارد فى الآية فكان هذا دليلاً على تحريم ابتداء نكاحهن؛ لأنه مفضٍ إلى المنهى عنه. ونوقشت تلك الآية بمناقشتين:

أولاهما: أن قوله تعالى ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ اللام فى «الكوافر» لتعريف العهد، والمعهودات كن مشركات عبدة أوثان؛ إذ الآية نزلت فى مشركات الحديبية؛ وعليه فلا تتناول الآية الكتابيات. وعلى أن الخطاب متوجه لمن كان فى عصمته كافرة مشركة تاركا لها بدار الحرب - تخرج الآية عن الدلالة. وقد فهم الصحابة - رضوان الله عليهم - منها ذلك؛ فطلق عمر امرأتين كانتا مشركتين بمكة حين نزلت الآية بالحديبية.

وثانيتهما: أن الآية نزلت بالحديبية، حين هاجر رسول الله إلى المدينة، وأنزل الله سورة الممتحنة، وفيها الأمر بامتحان المهاجرات؛ فهى واردة فى ذلك. ثم أنزل الله حل الكتابيات بعد ذلك فى آية أخرى فى سورة المائدة؛ هى قوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾.

واستدلوا ثالثا بالأثر: ما روى أن عمر بن الخطاب- رضى الله عنه- فرق بين من تزوجوا بكتابيات وأزواجهن، وحين نكح طلحة يهودية وحذيفة بن اليمان نصرانية- غضب غضبا شديدا، فقالا: نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب، فقال: «إن حل طلاقهن فقد حل نكاحهن. ولكن أنتزعهن منكم» دل هذا على عدم جواز نكاح الكتابيات للمسلمين؛ لأنه لو كان نكاحهن حلالا جائزًا لما غضب عمر، ولأنكر عليه الصحابة. ولصحح طلاقهن فتفريقه وعدم إجازته الطلاق دليل على الحرمة. ونوقش: بأن المروى عن عمر غير جيد؛ قاله ابن عطية، بل قيل إنه غريب. والذى روى بإسناد جيد عنه أنه قال للذين تزوجوا من الكتابيات:طلقوهن؛ فطلقوهن إلا حذيفة، فقال له عمر: طلقها قال تشهد أنها حرام؟ قال هى خمرة، طلقها قال: تشهد أنها حرام؟ قال: قال هى خمرة قال: طلقها، فلما كان بعد طلقها، فقيل له: ألا طلقتها حين أمرك عمر؟ قال: كرهت أن يرى الناس أنى ركبت أمرًا لا ينبغى لى» نطق هذا الأثر فى نهايته بعدم حرمة=

.. ..

=الكتابية، ودل على عدم التحريم أيضًا طلب عمر الطلاق من المتزوجين ويؤيده ما نقل ابن وهب وابن المنذر نقلا صحيحا عن عمر قوله بجواز نكاح الكتابيات واستدلوا بالمعقول من وجهين:-

أولهما: أن الكتابية امرأة تعارض دليل حلها وهو قوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ مع دليل تحريمها وهو قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾ وفى مثل هذا يلزم الرجوع إلى الأصل، وهو التحريم؛ لأن الأبضاع مما يلزم الاحتياط فيها؛ فيحرم نكاح الكتابية لذلك.

ونوقش: بتسليم كون الأصل فى النكاح الحرمة، وأنه لابد من نص دال على الحل، لكن قوله تعالى بعد تعداد محرمات النكاح فى سورة النساء: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ لا يخلو من أن تكون نازلة بعد تحريم المشركات أو قبلها، فإن كانت بعدها صح القول بأنها ناسخة- لآية البقرة، وإن كانت متقدمة عنها - وآية البقرة متأخرة - تكون المشركة مستثناة من العموم فى آية الحل وعلى كل حال فالكتابيات داخلات فى عموم آية الحل غير مخرجات منها؛ لما سبق بيانه من أن اسم المشرك لا يتناول الكتابى. وتكون آية المائدة وهى قوله: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ جاءت مؤكدة للحل الوارد فى العموم، واقفة لتوهم حرمتهن؛ كما فهم بعض الصحابة.

وثانيهما:- أن الكتابية متمسكة بكتاب دار أمر القول فيه بين حالين هما: النفيير والنسخ. والمفير تزول عنه صفة الكتاب والمنسوخ ترتضع أحكامه. وحينئذ يكون لا فرق بينه وبين ما لم يكن. وعليه، تكون الكتابية فى حكم من لا كتاب لها. ومن هذا شأنها لا يحل نكاحها؛ لتحقق النقص الفاحش فيها فساوت عابدة الوثن.

ونوقش - بأن من لها كتاب مفير أو منسوخ، يصح أن تندرج تحت من لها شبهة كتاب؛ نظهر لكتابها المفير وصحة دينها فى أصلة، فلا مساواة بينهما وبين من لا كتاب لها أصلا- وتفرقة الشارع بينهما فى الأحكام، دليل على ذلك؛ فقد حقن دماء الأولى دون الثانية؛ وكذا أحل ذبيحتها دون الأخرى؛ فناسب أن يفترقا فى حكم النكاح. واستدل المجزون: بالكتاب والسنة:-

أولا:- الكتاب:- وهو قوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ عطف الله المحصنات فى الآية على الطيبات المصرح بحلها فى صدر الآية، والمحصنات معناها الحرائر أو العفيفات؛ فتكون الآية ودليلا على حل الحرائر أو العفيفيات من أهل الكتاب؛ لأن قضية العطف التشريك فى الحكم، وهذه الآية محكمة ليس بمنسوخ حكمها على القول بعدم تناول لآية البقرة- وهى قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾ للكتابيات؛ إذ تكون كل من الآيتين جارية على أفراده؛ وعليه فلا نسخ ولا تخصيص، وعلى أن آية البقرة متناولة للكتابيات - تكون هذه الآية مخصصة للعموم أو ناسخة له، على الخلاف المعروف فى علم الأصول فإن ورد على هذا عدم تسليم تفسير المحصنات بالحرائر أو العفيفات، وتفسيرها بالمسلمات؛ لأن المراد بهن اللاتى كن كتابيات فأسلمن؛ أستناد إلى قوله تعالى: ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ وقوله: «وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله» ==

.. ..

=وإلى أن الصحابة قبل نزول آية المائدة كانوا يتحرجون من الزواج بالكتابيات اللاتى أسلمن، فأنزل الله هذه الآية بيانا لحلهن -: أجيب عن ذلك: بأن تفسير المحصنات بالمسلمات، غير صحيح؛ من وجوه متعددة:

الوجه الأول: إن الله تعالى قد ذكر المؤمنات فى قوله ﴿والمحصنات من المؤمنات﴾ قبلها، فانتظم هذا سائر المؤمنات ممن كن كتابيات، أو مشركات فأسلمن، ومن نشأن على دين الإسلام، فإذا عطف بعد ذلك ﴿المحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ لم يكن من الجائز أن يراد بالجملة المعطوفة ما أفادتها الجملة قبلها؛ إذ المؤمنات اللاتى كن كتابيات إن كن قد انقرضن، فلا فائدة؛ لأنه لا يتصور الخطاب بحل الأموات للمخاطبين الأحياء، وإن كن أحياء ودخلن فى دين الإسلام، فالحل معلوم من الجملة قبلها ولا حاجة إلى التكرار إلى خلوا الكلام عن الفائدة؛ لأنه عبث عليه تعالى محال.

الوجه الثاني: أن فى القول بهذا التأويل الذى ذهب إليه ابن عمر صرف اللفظ عن ظاهره بلا مقتض، وهو غير جائز.

الوجه الثالث: أن تفسير المحصنات بالمسلمات، تفسير إرادة لالغة، أما تفسيرها بالعفيفات، فتفسير لغة؛ لأن الإحصان فى اللغة عبارة عن المنع، ومعنى المنع يحصل بالعفة والصلاح كما يحصل بالحرية والإسلام والنكاح؛ إذ الكل مانع للمرأة عن ارتكاب الفاحشة؛ فيتناولهن عموم المحصنات. ومما يرجح تفسيرها بالعفيفات ورود الإحصان بمعنى العفة فى كلام الله؛ قال تعالى: ﴿محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان﴾.

الوجه الرابع: عدم قول أحد من أهل العلم بأن المراد من قوله تعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب﴾ طعام من كانوا أهل كتاب فأسلموا- مرجح لعدم تفسير المحصنات من الذين أوتوا الكتاب بمن كن أهل كتاب فأسلمن وكيف يراد ذلك، وقوله: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ تفيد حصول الوصف فى حال الإباحة وهو منفى على تلك الإرادة. أما تأييدا المدعى دعواه بما ورد فى الآيتين: ﴿من أهل الكتاب أمة﴾ ﴿وإن من أهل الكتاب﴾ الآية- فلا يفيده؛ لأن تقييدهما بالإيمان دليل على أنه لم يرد بهم أهل الكتاب عند الإطلاق، بل أراد بهم طائفة معينة منهم؛ ذلك لأن لفظ أهل الكتاب إذا أطلق من غير تقييد، انصرف إليهم من غير إرادة من أسلم منهم، فإن أريد نوع آخر جاء اللفظ مقيدًا دون إطلاق؛ كما فى الآيتين المذكورتين؛ وعليه فذكر آية المائدة مطلقة لا مقيدة - يدل على أن المراد بأهل الكتاب فيها حقيقة اللفظ عند الإطلاق، وإن ورد على دليل الجمهور.

ثانيا: أن آية المائدة منسوخة بآية البقرة، فقد روى جعفر بن مجاشع؛ قال: «سمعت إبراهيم بن إسحاق الحربى يقول: فى آية البقرة وجه ذهب إليه قوم، جعلوا التى فى البقرة هى الناسخة، والتى فى المائدة هى المنسوخة، يعنى: محرمو نكاح كل مشركة كتابية أو غير كتابية أجيب عن ذلك: بمنع نسخ آية المائدة بآية البقرة؛ لأن البقرة من أول ما نزل بالمدينة والمائدة من آخر ما نزل بها، والمتأخر ينسخ المتقدم وعلى تسليم كون آية المائدة منسوخة، لا يتم الدليل، إلا إذا كانت آية=

.. ..

=البقرة الناسخة عامة فى الوثنيات والكتابيات، وليست كذلك؛ لورود العطف المقتضى للمغايرة فى غير آية من القرآن، مثل ﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين﴾ وقوله: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين﴾ وحتى على القول بالعموم، تكون آية المائدة مخصصة لآية البقرة أو ناسخة، والعكس ممتنع. ثم لا يفكر ذلك عن الدليل؛ لأنه لما لم يكن سبيل إلى التوفيق بين تلك الآيتين إلا بذلك وجب المصير إليه واستدل المجوزون ثانيا بالسنة: وهى ما رواه جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ أنه قال: «نتزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا» أخرجه أبو داود فى سننه وعند عبد الرزاق، وابن جرير عن عمر بن الخطاب قال: «المسلم ستزوج النصرانية ولا يتزوج النصرانى المسلمة» دل ما تقدم على حل الكتابية للمسلم، وأيده فعل بعض الصحابة، فقد تزوجوا بكتابيات، ولم ينكر بعضهم على بعض- روى الخلال بسنده أن حذيفة بن اليمان، وطلحة بن الجارود بن المعلى، وأذينة العبدى تزوجوا نساء من أهل الكتاب؛ كما روى عن عمر وعثمان وغيرهما من الصحابة القول بإباحتهن.

ونوقش: بأن الرواية عن عمر مضطربة، ففى بعضها القول بالحل، وفى أخرى تفريقه بين من تزوج بكتابيات وبين أزواجهم. ومع هذا الاضطراب لا يؤخذ بقوله، ويمكن تأويل الحديث الأول:- بأن ذلك كان فى زمن قلة النساء المؤمنات فى ابتداء الإسلام وأجيب بأن الرواية الصحيح عن عمر هى الناطقة بحل تزوج المسلم للنصرانية وهى نص؛ فلا يعارضها غيرها. والدليل على ذلك أن بعضا من الصحابة قدموا على التزوج بكتابيات؛ منهم طلحة، وكعب بن مالك؛ وعثمان بن عفان. وكذا خطب المغيرة بن شعبة هند بنت النعمان بن المنذر وكانت تنصرت. وثبت عن الصحابة طلاقهم للكتابيات، وهو دليل على حل نكاحهن والقول: بأن ما ورد عن الصحابة محمول على زمن قلة النساء المؤمنات- لا يستند إلى دليل، وإنما يعتمد عليه لو لم يكن كتاب أو سنة واردتين بالحل. وغاية وما يفيد هذا الحمل هو كراهية الكتابيات، لا حرمتهن على المسلمين وقد قال بالحل مع الكراهة، وبأنه خلاف الأولى: المالكية، والحنفية وعللوا الكراهة بأن الكتابية تشرب الخمر، وتأكل الخنزير؛ فلا تؤمن على تربية أولادها. وبالنظر فى أدلة الفريقين وما ورد عليها - يترجح مذهب الجمهور القائل بحل تزوج الكتابية الحرة للمسلم. وتكون تسمية اليهود والنصارى مشركين، من باب إرادة الشرك الاصطلاحى، لا الشرك اللغوى المعروف؛ لأنه لا يبعد وأن يكون هذا اسما إسلاميا أريد به غير حقيقته اللغوية ونظير ذلك لفظ مؤمن فى الأصل اللغوى من آمن إذا صدق بأى شىء؛ فصار اسما إسلاميا لا يطلق إلا على من آمن بمحمد، وأمثلة لفظ المنافق، وتسمية ما أسكر كثيره خمرا. أو يقال إنه سبحانه وتعالى راعى فى مقام التوبيخ والتسفيه لأهل الكتاب ناحية الشرك الطارئة، فوصفهم بها، وأما فى مقام الأحكام وما يربط المسلمين بهم فقد راعى فيهم الناحية الأصلية، وهى كونهم أهل كتاب. وما معنا من الثانى فتكون الكتابيات حلالاً للمسلمين. ينظر: نص كلام شيخنا بدران أبو العينين فى أثر الاختلاف فى الأحكام، وينظر: فتح البارى (٩/٣٤٣)، فتاوى ابن تيمية (٤/٨٤)، تفسير القرطبى (٢/٦٧)، سنن أبى داود (٣/٥٩). تنظر المسألة فى البحر المحيط للزركشى ٣/٣٦٢،=

قلنا: الآية الأولى عامة فى المطلقات وفى الأحوال؛ لأن التربص بالأقراء مرتب على كونهن مطلقات؛ فيصير الطلاق علة له، فيعم فى الأحوال بعموم علته؛ وبه خرج الجواب عما ذكر عن الآية الثانية، ولعل التعليل بالشرك فى تلك الآية أظهر.

وأما الإمام المصنف: فقد أجاب عن مثل هذا السؤال فى «كتاب الإجماع» بأن عدم العموم فى الأحوال يستلزم عدم العموم فى الأشخاص؛ وهو باطل؛ وفيه نظر.

وأما المسألة الثالثة: فيتجه على الدليل المذكور السؤال الذى مَرَّ فى المسألة الأولى مع جوابه، وههنا جواب آخر، وهو أن أبا الخطاب الحنبلى نقل فى كتابه «الإجماع» على تخصيص الأولى بالثانية؛ وعلى هذا يندفع السؤال، ولا حاجة إلى الجواب.

أما قوله: «لِمَا تواتر من رجم المحصن» فهو ظاهر فى دعوى تواتره، فلعله أراد أنه كان متواترًا، وإن صار الآن من قبيل الآحاد.

قال المصنف – رحمه الله –: المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

فِى تَخْصِيصِ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ المُتَوَاتِرَةِ بالإجْمَاعِ؛ وَهُوَ جَائِزٌ؛ لأنَّهُ وَاقِعٌ؛ فَإنَّهُمْ خَصَّصُوا آيَةَ الإرْثِ بالإجْمَاعِ عَلَى أنَّ العَبْدَ لا يَرِثُ، وَخَصَّصُوا آيَةَ الجَلْدِ بالإجْمَاعِ عَلَى أنَّ العَبْدَ كَالأمَةِ فِى تَنْصِيفِ الحَدِّ.

وَأَمَّا تَخْصِيصُ الإجْمَاعِ بِالكِتَابِ والسُّنَّةِ المُتَوَاتِرَةِ؛ فَإنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ لِلإجْمَاعِ، ولأنَّ إجْمَاعَهُمْ عَلَى الحُكْمِ العَامِّ – مَعَ سَبْقِ المُخَصِّصِ – خَطَأٌ؛ وَالإجْمَاعُ عَلَى الخَطَإِ – لا يَجُوزُ.

الشرح: قال – رضى الله عنه –: قال صاحب «التلخيص»: الإجماع فى عصر رسول الله ﷺ لا ينعقد، والكتاب والسُّنة المتواترة كان كل واحد منهما موجودًا فى عصره ﷺ مشهورًا مستفيضًا بين الصحابة؛ فبعده: لا ينعقد إجْمَاعٌ على خلافهما.

وأما اتفاقهم فى تخصيص آية الإرث:

قلنا: لا نسلِّم أن ذلك تخصيصٌ لا إجماع، بل هو إجماع على التخصيص، والفَرْقُ

=نهاية السول للأسنوى ٤٥٦/٢، منهاج العقول للبدخشى ١٦٣/٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٤٧٩ الآيات والبينات لابن قاسم العبادى ٥٩/٣، حاشية العطار على جمع الجوامع ٦٢/٢، المعتمد لأبى الحسين ٢٥٥/١، إعلام الموقعين لابن القيم ٢٢٨/٢، ميزان الأصول للسمرقندى ٤٧٢/١، نشر البنود للشنقيطى ٢٥٠/١.

بين الاعتبارين واضحٌ؛ وذلك لأن أهل العصر أجمعوا على التخصيص؛ لدليل أنهم خصَّصوا العام بإجماعهم، أو بإجماعٍ سابقٍ على إجماعهم، ثم بعد ذلك: مَن يأتى بعدهم يخصِّص

النصَّ العامَّ ويعتقد تخصيصه؛ لأنهم خصَّصوه وأجمعوا على تخصيصه، لا أن هذا المخصِّص يخصِّصه بإجماعهم، بل التخصيص قد وقع بدليل غير الإجماع، والمتأخِّر يلزمه متابعة الإجماع على التخصيص، وإن لم يَعْرِفْ ذلك الدليل، لا أنه وجد إجماعًا على حكم، ثم وجد نصًّا عامًّا على خلافه، فخصَّصه هو بذلك الإجماع، والفرق بين الاعتبارين ظاهر.

والتعبير عن هذه المسألة بغير هذه العبارة أن يقال: إذا رأينا إجماع الأمة على تخصيص يجب علينا متابعتهم و ألا نعمل بالعامِّ على عمومه؛ هذا ما قاله.

أما تصوير المسألة فلا إشكال فيه؛ وذلك لأنَّ كُلَّ واحد من الكتاب والسُّنَّةِ المتواترة وإن كان قاطع المتن غير أنه لا يلزم من ذلك(١) [أنه] قاطع الدلالة، فيجوزُ تخصيصهما

---

(١) قال العلامة الشيخ محمد فايد: نقل كثير من أهل الأصول أنه لم يعلم خلاف بين العلماء فى جواز تخصيص القرآن والسنة المتواترة بالإجماع المتواتر أو المشهور، وإن وقع خلاف الحنفية فى تخصيصهما بالإجماع الثابت من طريق الآحاد فإنه كخبر الواحد وسيأتى الكلام فيه واستدلوا على ذلك بما ثبت من تخصيص آية القذف؛ إذ هى عامة فى الأحرار والعبيد، توجب ثمانين جلدة للحر والعبد، وأوجبوا على العبد نصف الثمانين بالإجماع. ولما كان المعتبر عند علماء الأصول أن الإجماع غير معتبر فى حياة النبى ﷺ لأنه لا يتم من غير دخوله وبعد دخوله فقوله حجة قاطعة ولا دخل فيه لغيره وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يعملون بآرائهم فى الزمان الشريف إلا مع الرجوع إلى النبى ﷺ فلا وجود للإجماع زمن الوحى، وهو المراد بعدم الاعتبار، لا أنه غير معتبر مع تحققه، كان لابد من التعرض لما يمكن الاستشكال به على جواز التخصيص بالإجماع. ومن المعروف أن الأصوليين على مذهبين فى دلالة العام؛ منهم: القطعيون الذين يرون أن الدليل المتراخى لا يكون تخصيصا، ومنهم الظنيون الذين لا يرون ذلك. وقد يرد على القطعيين: كيف تجوزون التخصيص بالإجماع مع تراخى زمنه، ولا تخصيص مع التراخى عندكم؟ وعلى الظنيين: كيف تجوزون التخصيص بالإجماع مع تراخيه، ومحلّ تجويزه بالمتراخى عندكم ما إذا تأخر عن وقت الخطاب لا وقت الحاجة، ولا شك أن الإجماع يتأخر عن وقت الحاجة، ومثل هذا أيضا يرد على القطعيين فوق ما تقدم..

وبالجواب عن هذا الإيراد يتبين لنا من الوقوف على حقيقة التخصيص بالإجماع، وحقيقة أنه إن وقع التخصيص به، فإنما يقع صورة فقط، وعند التحقيق إنما يكون لتضمن الإجماع نصا مخصصا، فعمل أهل الإجماع على خلاف النص العام يكون مبنيا على تضمن النص المخصص، وكان

بدليل يقتضى تخصيصه. وأما ما ذكره بعد ذلك، فهو حق، والله أعلم.

قال المصنف – رحمه الله –: المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ: فِى أَنَّ تَخْصِيصَ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ المُتَوَاتِرَةِ، بِفِعْلِ الرَّسُولِ ﷺ هَلْ هُوَ جَائِزٌ أَمْ لاَ؟ وَالتَّحْقِيقُ فِيهِ: أَنَّ اللَّفْظَ العَامَّ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَنَاوِلاً لِلرَّسُولِ ﷺ أَوْ لاَ يَكُونَ مُتَنَاوِلاً لَهُ: فَإِنْ كَانَ مُتَنَاوِلاً لَهُ: كَانَ ذَلِكَ الفِعْلُ مُخَصِّصًا لِذَلِكَ العُمُومِ فِى حَقِّهِ، وَهَلْ يَكُونُ مُخَصِّصًا لِلْعُمُومِ فِى حَقِّ غَيْرِهِ؟ فَنَقُولُ: إِنْ دَلَّ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ حُكْمَ غَيْرِهِ كَحُكْمِهِ فِى الكُلِّ مُطْلَقًا، أَوْ فِى الكُلِّ إِلاَّ مَا خَصَّهُ الدَّلِيلُ، أَوْ فِى تِلْكَ الوَاقِعَةِ كَانَ ذَلِكَ تَخْصِيصًا فِى حَقِّ غَيْرِهِ؛ وَلَكِنَّ المُخَصِّصَ لِلْعُمُومِ لاَ يَكُونُ ذَلِكَ الفِعْلُ وَحْدَهُ؛ بَلْ الفِعْلُ مَعَ ذَلِكَ الدَّلِيلِ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ – لَمْ يَجُزْ – تَخْصِيصُ ذَلِكَ العَامِّ فِى حَقِّ غَيْرِهِ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ اللَّفْظُ العَامُّ غَيْرَ مُتَنَاوِلٍ لِلرَّسُولِ – عَلَيْهِ السَّلاَمُ – بَلْ لِلأُمَّةِ فَقَطْ: فَإِنْ قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ حُكْمَ الأُمَّةِ مِثْلُ حُكْمِ النَّبِىِّ ﷺ صَارَ العَامُّ مَخْصُوصًا بِمَجْمُوعِ فِعْلِ الرَّسُولِ – عَلَيْهِ السَّلاَمُ – مَعَ ذَلِكَ الدَّلِيلِ؛ وَإِلاَّ فَلاَ.

إجماعهم إجماعا على التخصيص به، ثم من أتى بعدهم يلزمه متابعتهم وإن لم يعرف المخصص؛= =فمثلا أوجبوا على العبد نصف الثمانين بالإجماع، ومستند الإجماع قوله تعالى: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ ولا فرق فى ذلك بين العبد والأمة؛ لأن علة التنصيف هى الرق، فحكم التنصيف ثابت للعبد، إما بطريق مفهوم الموافقة المساوى، وإما بطريق القياس، وقد انعقد الإجماع على ذلك، فيستند الحكم للإجماع؛ لأنه قطعى، فيغنى عن مستنده؛ لأنه قد يكون ظنيا، وحينئذ فلا وجه للإيراد على الرأيين نعم، بقيت الشبهة قائمة على الحنفية من جهة أنهم يشترطون المقارنة فى المخصص الأول اتفاقا، وعلى أحد الرأيين فى الثانى، ومستند الإجماع قد يكون متراخيا، وقد يكون مقارنا، وعلى كل حال فهو فى الغالب غير معلوم وحينئذ فكيف يشرطون لكون الدليل مخصصا معرفة كونه مقارنا مع تجويزهم التخصيص بالإجماع ؟ أو كيف يجوزون التخصيص بالإجماع مع اشتراطهم المقارنة، وغاية ما يفيده الإجماع هو التخصيص، أما أنه عن نص مقارنة فلا فائدة لتضمن الإجماع النص لو عمل أهل الإجماع على خلاف ما هو نص فى حكمه من غير عموم، كان ذلك الإجماع متضمنا لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه، لامتناع عمل أهل الإجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له، ومن أجل هذا حكم بأن الإجماع لا يكون ناسخا، وإنما الناسخ ما يتضمنه الإجماع من النص، وإطلاقهم القول بأن الإجماع يصلح مخصصا ولا يصلح ناسخا بمجرد اصطلاح مبنى على أن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشرع، والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما، وأما من جهة المعنى فلا فرق؛ إذ كل من النسخ والتخصيص فى الظاهر بالإجماع، وفى التحقيق بما يتضمن من النص. ينظر: نص كلام شيخنا محمد فايد فى العام.

وَاحْتَجَّ مَنْ مَنَعَ هَذَا التَّخْصِيصَ مُطْلَقًا: بِأَنَّ الْمُخَصِّصَ لِلْعَامِّ هُوَ الدَّلِيلُ الَّذِى دَلَّ عَلَى وُجُوبِ مُتَابَعَتِهِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأَعْرَافُ: ١٥٨]؛ وَذَلِكَ أَعَمُّ مِنَ العَامِّ الَّذِى يَدُلُّ عَلَى بَعْضِ الأَشْيَاءِ فَقَطْ؛ فَالتَّخْصِيصُ بِالفِعْلِ يَكُونُ تَقْدِيمًا لِلْعَامِّ عَلَى الخَاصِّ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَالجَوَابُ: أَنَّ الْمُخَصِّصَ لَيْسَ مُجَرَّدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأَعْرَافُ: ١٥٨]؛ بَلْ هُوَ مَعَ ذَلِكَ الفِعْلِ، وَمَجْمُوعُهُمَا أَخَصُّ مِنَ العَامِّ الَّذِى نَدَّعِى تَخْصِيصَهُ بِالفِعْلِ.

الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: مَنْ فَعَلَ مَا يُخَالِفُ مُقْتَضَى العُمُومِ بِحَضْرَةِ الرَّسُولِ ﷺ فَلَمْ يُنْكِرْهُ عَلَيْهِ، فَعَدَمُ الإِنْكَارِ مِنَ الرَّسُولِ ﷺ قَاطِعٌ فِى تَخْصِيصِ العَامِّ فِى حَقِّ ذَلِكَ الفَاعِلِ.

أَمَّا فِى حَقِّ غَيْرِهِ: فَإِنْ ثَبَتَ أَنَّ حُكْمَهُ ﷺ فِى الوَاحِدِ حُكْمُهُ فِى الكُلِّ: كَانَ ذَلِكَ التَّقْرِيرُ تَخْصِيصًا فِى الكُلِّ؛ وَإِلاَّ فَلاَ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى -: أنه قال صاحب «الإحكام»(١): اختلف القائلون بكون فعل [١٦/ب] الرسول ﷺ حجةً علَى غيره: فى تخصيص العموم؛ فذهب الأكثرون إلى التخصيص به؛ كالشافعية، والحنفية، والحنابلة، ونفاه الأقلُّون؛ وهو الكرخى.

واختار التفصيل وهو أن يقال: العامُّ الوارد: إما أن يكون عامًّا للأمَّة والرسول ﷺ؛ كما لو قال ﷺ: «تَرْكُ الْوِصَالِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، فإذا رأيناه قد واصل(٢)، فلا

---

(١) ينظر: الإحكام (٢/٣٠٦).

(٢) الوصال هو: استدامة أوصاف الصائم يومين فأكثر، عمدًا من غير عذر ولا يتناول فى الليل شيئا، لا مأكولاً، ولا مشروبا؛ فإن أكل شيئا يسيرًا أو شرب، فليس وصالاً، وقد أجمع العلماء على كراهته، بلا خلاف. وإنما الخلاف فى أنه هل كراهته كراهة تحريم أو تنزيه ؟
وجهان: المشهور منهما: أنها للتحريم؛ لما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال: «إِيَّاكُمْ وَالْوِصَالَ، قَالُوا: فَإِنَّكَ تُوَاصِلُ يَا رَسُولَ اللهِ. قَالَ: إنكُمْ لَسْتُمْ فِى ذَلِكَ مِثلى؛ فَإِنِّى أَبِيتُ يُطْعِمُنِى رَبِّى وَيَسْقِينِى؛ فاكلفوا مِنَ الأَعْمَالِ مَا تُطِيقُون». وعنه فى رواية أخرى أنه قال: (نهى النبى ﷺ عن الوصال فى الصوم، فقال رجل من المسلمين: إنك تواصل يا رسول الله، قال عليه السلام: (وَأَيُّكُمْ مِثْلِى، إِنِّى أَبِيتُ يطْعِمُنى رَبِّى وَيَسْقِينِى). فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يومًا ثم يومًا ثم رأوا الهلال، فقال عليه السلام: لَوْ تَأَخَّرَ لَزِدتكُمْ كالتنكيل لَهُمْ حين أبوا أن ينتهوا. فهذان الحديثان وما ماثلهما مما ورد فى هذا الباب يدلان دلالة صريحة على أن الوصال منهى عنه، وهو من الخصائص التى أبيحت لرسول الله ﷺ وامتنعت على أمته. =

خلاف فى أن فعله يدل على إباحته فى حقه، ويكون مخصِّصًا له.

وأما بالنسبة إلى غيره: فإما أن نقول: إن التأسِّىَ به واجبٌ علَى كُلِّ مَنْ سواه، أو لا نقول ذلك.

فإن قيل [بالأول](١): يلزم منه رَفْعُ حكم العموم مطلقًا فى حقه وحق غيره.

وإن قيل بالثانى: كان ذلك تخصيصًا له عن العموم دون أُمَّتِهِ.

وإن كان عامًّا للأمة دونه: ففعله لا يكون مخصِّصا للعموم؛ لعدم دخوله فيه.

وأما بالنسبة إلى الأمة، فإن قيل: بوجوب التأسِّى به بفعله - كان ذلك نَسْخًا عنهم، لا تخصيصًا؛ لما مَرَّ.

وإن لم يكن ذلك واجبًا عليهم: فلا يكون فعله مخصِّصًا للعموم أصلاً:

أما بالنسبة إليه: فلعدم دخوله فيه، وأما بالنسبة إلى غيره: فلعدم وجوب التأسى.

وعلى هذا التفصيل: لا أرى للخلاف فى التخصيص بفعل الرسول ﷺ وَجْهًا.

أما إذا كان هو المخصِّص عن العموم وحده: فلعدم الخلاف فيه، وأما فى باقى الأقسام: فلعدم تحقيق التخصيص، والأظهر فى ذلك: الَوقْفُ؛ لأن دليل وجوب التأسى

=والثانى: أن الوصال منهى عنه، ومكروه كراهة تنزيه؛ لأنه إنما نهى عنه؛ حتى لا يضعف عن الصوم، وذلك أمر غير محقق، فلم يتعلق به إثم. وقد اتفق الكل من الشافعية على أن الوصال لا يبطل الصوم؛ لأن النهى لا يرجع إلى الصوم، فلا يوجب بطلانه. قال إمام الحرمين: إنه قربة فى حق الرسول، وقد نبه عليه الصلاة والسلام على الفرق بيننا وبينه فى ذلك، حيث قال: «إِنَّكُمْ لَسْتُمْ فِي ذَلِكَ مِثْلِي؛ إنى أَبِيتُ يُطْعِمُنِى رَبِّى وَيَسْقِينِى». واختلف أصحابنا فى تأويل هذا الحديث على وجهين: أحدهما: وهو الأصح أن معناه: أنه أعطى قوة الطاعم والشارب وليس المراد الأكل حقيقة؛ إذ لو أكل حقيقة، لم يكن وصالاً، ولقال: ما أنا مواصل، ويؤيد هذا التأويل ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: (إنى أَظَلُّ يُطْعِمُنِى رَبِّى وَيَسْقِينِى) و لا يقال: ظل إلاَّ فى النهار، فدل على أنه لم يأكل. الثانى: أنه ﷺ كان يؤتى له بطعام وشراب من الجنة كرامةً له، لا تشاركه فيها الأمة. وذكر صاحب العدة والبيان تأويلاً ثالثًا، وهو معناه: أن محبة الله تشغلنى عن الطعام والشراب، والحب البالغ يشغل عنهما. والحكمة فى النهى عن الوصال ظاهرة واضحة، لا خفاء فيها؛ لأن الشارع الحكيم أمرنا بالمحافظة التامة على صحتنا وعدم تعريضها للهلاك، فقال تعالى ﴿وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ ولاَ شَكَّ أَنَّ الجِسْمَ الذِى يحرم، ويمنع من الطعام والشراب يومين فأكثر تضعف قوته، وتعتل صحته؛ لقلة المواد الغذائية، ولا يخفى ما يترتب على ضعف الجسم من عدم القيام بسائر الواجبات المتنوعة الدينية والدنيوية، وربما وصل الحال بمن يواصل الصيام أن يمل العبادة وينفر من الطاعة، وهنا الخطر العظيم. فياله من مشرع حكيم و آمر عليم! وفقنا الله وقوانا على دوام الطاعة، وعمل ما فيه رضاه.

(١) سقط فى «ب».

به عَامٌّ، وهو مُسَاوٍ للعموم الآخر فى عمومه، فليس العمل بأحدهما دون الآخر أولى من العكس.

فإن قيل: «العمل بالفعل أولى؛ لأنه خَاصٌّ».

قلنا: الفعل لا يدلُّ على لزوم حكمه للأمة بنفسه، بل بأدلَّة عامَّة موجبة لِلتَّأسِّى به.

وإن قيل: «الفعل الخاصُّ مع العمومات الموجبة للتأسى أَخَصُّ من ذلك العَامِّ مطلقًا»:

قلنا: أما الفعلُ، فلا نسلِّم أن له دلالةً علَى وجوب التأسى، بل المُوجِبُ: العمومات المساوية لهذا العَامِّ فى عمومه.

قال ابن الحاجب: فعل الرسول ﷺ - على القول بأنه حجة -: [١٧/أ] تخصَّص به العمومات؛ كقوله ﷺ: «الْوِصَالُ حَرَامٌ علىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ»[(١)]، ثم واصل، فإن لم يثبت وجوب الاتباع، فهو تخصيص له، وإن ثبت بدليل خاصٍّ: كان نسخًا، وبدليل عامٍّ: المختار تخصيصه بالأول.

وقيل: العمل بالفعل أولى، وقيل: بالوقف. وإذا عَرَفْتَ ذلك، توجَّه المنع على كلام المصِّنف.

أما قوله: «إذا كان متناولاً له وللأمة، وفَرَّعنا على وجوب التأسى - كان فعله مُخَصِّصًا» بل كان ناسخًا لزوال حُكْمِ العامِّ بالكلية عنه وعن الأمة.

قوله: «العَامُّ مع الفعل أخصُّ»:

قلنا: الفعل لا دلالة له أصلاً، والعمومات الدالَّة على وجوب الاتباع مساويَةٌ للعامِّ الذى نحن نتكلَّم فيه.

فإن قيل: «عقد الفصل على التخصيص بالعقل والحس، ولم يذكر التخصيص بفعل النبى ﷺ، وأدخل كلمة «إن» على المعلوم؛ فإن من المعلوم أن حكمه حكمهما، ثم إنه جعل المخصِّص الفعل مع العمومات؛ وذلك غير نفس الفعل، ولا يكون الفعل»:

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ ووردت أحاديث فى النهى عن الوصال منها حديث أبى سعيد الخدرى: أخرجه البخارى فى صحيحه (٤/٧١٧) كتاب الصوم باب الوصال حديث رقم (١٩٦٣). وأبو داود (٢/٣٠٧) كتاب الصوم باب فى الوصال (٢٣٦١) وأحمد فى المسند (٣/٥٧) والبيهقى فى الكبرى (٤/٢٨٢) وحديث أنس بن مالك: أخرجه البخارى (٤/٧١٧) كتاب الصوم باب الوصال (١٩٦١) ومسلم (٤/٢٢٨) كتاب الصيام باب النهى عن الوصال (١١٠٤) والترمذى (٣/١٣٩) كتاب الصوم باب ما جاء فى كراهية الوصال (٧٧٨) وأحمد (٣/١٢٤ و١٩٣و٢٥٣) والبيهقى فى الكبرى (٤/٢٨٢) وفى الباب عن عائشة و عبدالله بن عمر.

والجواب عن الأول: أنه ذكره من جملة الدلائل، والتخصيص بفعل الرسول ﷺ إنما هو بالأدلّة السمعية الدالّة على وجوب اتباعه ﷺ.

[وأما إدخاله كلمة «إن» على ما أدخله عليه: فلأن الغرض تعدية خروج النبى ﷺ - ولم] [1] يفعله - على خلاف العموم إلى زمنه، فإنه يتعدى إليهم بواحد من الأمور الثلاثة لا بعينها:

الأول: أن يكون حكم الأمة حكمه مطلقًا.

الثانى: أن يكون حكم الأمة حكمه، إلا ما خصَّه الدليل.

الثالث: أن يكون حكم الأمة حكمه فى تلك الصورة بعينها.

والتعدية بأحد الأمور الثلاثة واضحة، وعدم تعيين واحد بعينه - أيضًا - واضح.

وعن الثالث: أنه خرج عن التقسيم المذكور كَوْنُ الفعل مخصِّصًا.

وأما المسألة السادسة: ففيها خلاف نقله ابن الحاجب، وفيها من الإشكال ما سبق، وهو جعل النسخ تخصيصًا.

* * *

الفَصْلُ الرَّابِعُ
فِى تَخْصِيصِ المَقْطُوعِ بِالمَظْنُونِ

قال المصنف - رحمه الله -: وَفِيهِ [١٧/ب] مَسَائِلُ:

المَسْأَلَةُ الأُولَى:

يَجُوزُ تَخْصِيصُ الكِتَابِ بِخَبَرِ الوَاحِدِ عِنْدَنَا؛ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَأَبِى حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ رَحِمَهُمُ اللهُ. وَقَالَ قَوْمٌ: لاَ يَجُوزُ أَصْلاً.

وَقَالَ عِيسَى بْنُ أَبَانَ: إِنْ كَانَ قَدْ خُصَّ قَبْلَ ذَلِكَ بِدَلِيلٍ مَقْطُوعٍ بِهِ جَازَ؛ وَإِلاَّ فَلاَ.

وَقَالَ الكَرْخِيُّ: إِنْ كَانَ قَدْ خُصَّ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ، صَارَ مَجَازًا فَيَجُوزُ ذَلِكَ، وَإِنْ خُصَّ بِدَلِيلٍ مُتَّصِلٍ، أَوْ لَمْ يُخَصَّ أَصْلاً لَمْ يَجُزْ.

وَأَمَّا القَاضِى أَبُو بَكْرٍ - رَحِمَهُ اللهُ - فَإِنَّهُ اخْتَارَ التَّوَقُّفَ.

---

(١) سقط فى «ب».

لَنَا: أَنَّ العُمُومَ وَخَبَرَ الوَاحِدِ دَلِيلاَنِ مُتَعَارِضَانِ، وَخَبَر الوَاحِدِ أَخَصُّ مِنَ العُمُومِ؛ فَوَجَبَ تَقْدِيمُه عَلَى العُمُومِ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُمَا دَلِيلاَنِ»؛ لأَنَّ العُمُومَ دَلِيلٌ بالاتِّفَاقِ.

وَأَمَّا خَبَرُ الوَاحِد - فَهُوَ أَيْضًا دَلِيلٌ؛ لأَنَّ العَمَلَ بِهِ يَتَضَمَّنُ دَفْعَ ضَرَرٍ مَظْنُونٍ؛ فَكَانَ العَمَلُ بِهِ وَاجبًا؛ فَكَانَ دَلِيلاً.

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ وَجَبَ تَقْدِيمُهُ عَلَى العُمُومِ؛ لأَنَّ تَقْدِيمَ العُمُوم عَلَيْهِ يُفْضِي إِلَى إِلْغَائِهِ بالكُلِّيَّةِ؛ أَمَّا تَقْدِيمُهُ عَلَى العُمُومِ فَلا يُفْضِي إِلَى إِلْغَاءِ العُمُومِ بالكُلِّيَّةِ؛ فَكَانَ ذَلِكَ أَوْلَى؛ كَمَا فِي سَائِرِ المُخَصِّصَاتِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الأئمة الأربعة ذهبوا إلى تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ وهو اختيار إمام الحرمين، وطوائف المصنِّفين فى علم الأصول. والمذاهب التى نقلها المصنِّفُ مشهورة فى الكتب، وتوقُّف القاضى منها.

واعلم: أنا نقرِّر الدليل المذكور هكذا؛ وذلك أن نقول:

عموم الكتاب مع خبر الواحد دليلان متعارضان، أما كون كل واحد منهما دليلاً: فباتفاق الخصوم فى هذه المسألة، ولا ندعى اتفاق الأمة فى ذلك؛ فإن الخلاف فى العموم مشهور فى أنه يفيد الاستغراق بظاهره، أو نقول: لا صيغة للعموم خاصَّة؛ على ما سبق فى «كتاب العموم».

وأما تعارضهما: فظاهر؛ لأنَّ أحدهما يقتضى الثبوت فى جميع أفراده، والثانى يقتضى الانتفاء عن بعض أفراده، والعمل بكل واحد من كل وجه محال، وإهمالهما من كل وجه تَرْكٌ لِكُلِّ واحد منهما؛ وهو ممتنع، فتعيَّن العمل بكل واحد منهما من وَجْه؛ جمعًا بين الدليلين بقَدْرِ الإمكان، وصيانةً لهما عن الإلغاء المطلق، ولا يحصل ذلك إلا بإعمال العامِّ فى غير مورد الخَاصِّ، وإعمال الخاصِّ فى مورده، ولا معنًى للتخصيص المذكور إلا ذلك.

فإن قيل: «لا نسلِّم تعارضهما؛ وذلك لأن العامَّ فى الأشخاص مُطْلَقٌ فى الأحوال والأزمنة والبقاع؛ فالآية تقتضى قتل كل مشرك فى حالة، وهى حالة الالتقاء، ولا تقتضى قتل كل مشركٍ فى كلِّ حال.

سلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلِّم أن إلغاء الدليل بالكلية لا يجوز على الإطلاق؛ بل ذلك بشرط ألا يكون الملغِى، أقوى من الملغى وههنا الملغَى أقوى، وهو عُمُومُ الكتاب».

وهذا المنع أورده صاحبُ «التلخيص».

والجوابُ عن الأَوَّل: قد سبق، والجواب عن الثانى: أَنَّ إلغاء الدليل [١٨أ] بالكلية لا يجوز؛ نظرًا إلى كونه دليلاً، فمن ادعى أن معارضه أقوى، فعليه البيان، وهو محتاج إلى بيان أن أحدهما بلغ فى القوة إلى حَدٍّ يمنع العمل بمعارضه من وجهٍ مَّا، وذلك ممنوع؛ على أنا سنبين تفاوتهما فى القوة والضعف.

وأما الثانى: فقد مَرَّ الجواب عنه.

وأما مسلك الأصحابِ: فهو حَسَنٌ.

وتحريره أن نقول: إن الصحابة - رضوان الله عليهم - أجمعوا على تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وهذا ظاهر فى كتب المعتبرين من الأصوليين، منهم إمام الحرمين؛ فإنه صرَّح بأنا نعلم من سيرة الصحابة - رضى الله عنهم - الرجوع إلى أخبار الآحاد فى تخصيص الكتاب، وصرَّح بأنه يختار القطع فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ احتجاجًا بسيرة الصحابة، ولم يذكرا الإجماع الذى نقله المصنِّف عن الأصحاب.

قال «صاحب الملخص»: جمهور أهل العلم من الفقهاء والأصوليين ذهبوا إلى تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد على كل حال، ما لم يمنع منه مانع؛ وهو قول أصحاب الشافعىِّ وكثيرٍ من أصحاب أبى حنيفة، رحمهم الله.

ثم قال: والدليلُ علَى ذلك أن الدليل الدالَّ على وجوب العمل لم يَفْصِلْ بين ما قلناه وبين تخصيص العموم بخبر الواحد.

فإن قيل: «وما ذلك الدليل؟»: قلنا: هو إجماع الصحابة على العمل به؛ فإنا رأيناهم يرجعون إلى أخبار [الآحاد] (١)، ويعملون بها، ولم ينقل عنهم شرط فى أن العمل بها إنما يكون فيما لا يوجب تخصيص العموم، ويدلُّ على ذلك ما ظهر من عمل الصحابة بأخبار الآحاد فى تخصيص العموم.

هذا لفظ صاحب «الملخَّص».

ثم ذكر المسائل التى ذكرها المصنِّف فى الدلالة على إجماع الصحابة علَى تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

---

(١) سقط فى «ب».

قال المصنف – رحمه الله –: وأَمَّا جُمْهُورُ الأَصْحَابِ فَقَالُوا: أَجْمَعَتِ الصَّحَابَةُ عَلَى تَخْصِيصِ عُمُومِ القُرْآنِ بِخَبرِ الوَاحِدِ، [١٨/ب] وَبَيَّنُوهُ بِخَمْسِ صُوَرٍ:

إِحْدَاهَا: أَنَّهُمْ خَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**﴾ [النِّسَاءُ: ١١]، بِمَا رَوَاهُ الصِّدِّيقُ – رضى الله عَنْهُ – أَنَّهُ – عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ – قَالَ: «نَحْنُ – مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاءِ – لَا نُورَثُ».

وَثَانِيَتُها: خَصَّصُوا عُمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ، فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ**﴾ [النِّسَاءُ: ١١]، بِخَبَرِ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمَةَ، وَالْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ؛ «أَنَّهُ ﷺ جَعَلَ لِلْجَدَّةِ السُّدُسَ»؛ لأَنَّ المُتَوَفَّاةَ، إِذَا خَلَّفَتْ زَوْجًا، وَبِنْتَيْنِ، وَجَدَّةً فَلِلزَّوْجِ الرُّبُعُ (=) ثَلَاثَةٌ وَلِلْبِنْتَيْنِ الثُّلُثَانِ (=) ثَمَانِيَةٌ، وَلِلْجَدَّةِ السُّدُسُ (=) اثْنَانِ؛ عَالَتِ المَسْأَلَةُ إِلَى ثَلَاثَةَ عَشَرَ، وَثَمَانِيَةٌ مِنْ ثَلَاثَةَ عَشَرَ أَقَلُّ مِن ثُلُثَيِ التَّرِكَةِ.

وَثَالِثَتُهَا: أَنَّهُمْ خَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾ [البَقَرَةُ: ٢٧٥]، بِخَبَرِ أَبِي سَعِيدٍ: «فِي الْمَنْعِ مِنْ بَيْعِ الدِّرْهَمِ بِالدِّرْهَمَيْنِ».

وَرَابِعَتُهَا: خَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [التَّوْبَةُ: ٥]، بِخَبَرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ فِي الْمَجُوسِ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الكِتَابِ».

وَخَامِسَتُهَا: خَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾ [النِّسَاءُ: ٢٤]، بِخَبَرِ أَبِي هُرَيْرَةَ: «فِي الْمَنْعِ مِنْ نِكَاحِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَمَّتِهَا، وَخَالَتِهَا، وَبِنْتِ أَخِيهَا، وَبِنْتِ أُخْتِهَا».

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: هَلْ أَجْمَعَتِ الصَّحَابَةُ عَلَى تَخْصِيصِ هَذِهِ العُمُومَاتِ فِي هَذِهِ الصُّوَرِ، أَوْ مَا أَجْمَعَتْ؟

فَإِنْ قُلْتُمْ: «مَا أَجْمَعُوا» فَقَدْ سَقَطَ دَلِيلُكُمْ، وَإِنْ قُلْتُمْ: «أَجْمَعُوا» فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: المُخَصِّصُ لِهَذِهِ العُمُومَاتِ ذَلِكَ الإِجْمَاعُ؟!

فَإِنْ قُلْتَ: «لَابُدَّ لِذَلِكَ الإِجْمَاعِ مِنْ مُسْتَنَدٍ»: قُلْتُ: نَعَمْ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ: إِنَّ المُسْتَنَدَ هُوَ هَذِهِ الأَخْبَارُ ؟!؛ إِذْ رُبَّ إِجْمَاعٍ خَفِيَ مُسْتَنَدُهُ؛ لاسْتِغْنَائِهِمْ بِالإِجْمَاعِ عَنْهُ.

الشرح: أمـا الأوَّل: فـالدليل عليه الصور المذكـورة في المتن؛ وهـذا لأن بعضهم خصَّص تلك العمومات بتلك الأخبار، وسكت الباقون؛ فكان ذلك إجماعاً.

وأما الثانى: فظاهر. واعلم: أن هذه طريقةٌ صحيحةٌ، واعتراض المُصنِّف عليها يندفع؛ لأنا نقول: أجمعوا على تخصيص تلك العمومات من الكتاب بخبر الواحد؛ هذا هو المنقول المحتجُّ به، وبه يسقط الأول؛ لظهور المخصِّص الذى هو خبر الواحد.

وأما قوله: «لعل ذلك كان متواترًا». قلنا: الأصل عدمه. قال صاحب «التلخيص»: الدليل الذى تمسَّك به المصنِّف مزيَّف؛ لأنا نقول: قوله: «تقدُم العموم على الخاصِّ يفضى إلى إلغائه بالكلية»: قلنا: نعم.

قوله: «وذلك لا يجوز»: قلنا: لا نسلِّم؛ وإنما يلزم ذلك أنْ لو تساويا فى المتن والدلالة، وأما إذا كان أحدهما أقوى من الآخر، فلم لا يجوز ذلك ؟!»:

قلنا: الجوابُ عنه: أن العامَّ أضعف دلالةً على صورة التخصيص من الخاصِّ فى دلالته عليها؛ وهذا ظاهر.

وأما المتن: فلأن كل واحد منهما حجة، ولا يرجح أحدهما على الآخر من حيث هو حجة؛ على أن الرجحان منتف بالأصل.

وقول بعضهم: «إن هذه النصوص عامَّة فى الأشخاص، مطلقة فى الأحوال» - مندفع؛ لأنه يقتضى ذلك ألا تكون عامَّة فى الأشخاص أيضًا؛ لخروج بعض الأفراد عنه فى تلك الأحوال.

قال المصنِّفُ - رحمه الله -: وَاحْتَجَّ المَانِعُونَ بِالإِجْمَاعِ، وَالخَبَرِ، وَالمَعْقُولِ:

أَمَّا الإِجْمَاعُ فَهُوَ: أَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - رَدَّ خَبَرَ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ؛ وَقَالَ: «لاَ نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا، وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا؛ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لاَ نَدْرِى؛ لَعَلَّهَا نَسِيَتْ أَوْ كَذَبَتْ».

وَأَمَّا الخَبَرُ فَمَا رُوِىَ أَنَّهُ ﷺ قَالَ: «إِذَا رُوِىَ عَنِّى حَدِيثٌ فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللهِ: فَإِنْ وَافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ، وَإِنْ خَالَفَهُ فَرُدُّوهُ»؛وَالخَبَرُ الَّذِى يُخَصِّص الكِتَابَ عَلَى مُخَالَفَةِ الكِتَابِ؛ فَوَجَبَ رَدُّهُ.

وَأَمَّا المَعْقُولُ فَوَجْهَانِ: الأَوَّلُ: أَنَّ الكِتَابَ مَقْطُوعٌ بِهِ، وَخَبَرَ الوَاحِدِ مَظْنُونٌ؛ وَالمَقْطُوعُ أَوْلَى مِنَ المَظْنُونِ.

وَالثَّانِى: أَنَّ النَّسْخَ تَخْصِيصٌ فِى الأَزْمَانِ، وَالتَّخْصِيصَ تَخْصِيصٌ فِى الأَعْيَانِ؛ فَنَقُولُ:

لَوْ جَازَ التَّخْصِيصُ بِخَبَرِ الوَاحِدِ فِى الأَعْيَانِ لَكَانَ لأَجْلِ أَنَّ تَخْصِيصَ العَامِّ أَوْلَى مِنْ

إِلْغَاء الخَاصِّ، وَهَذَا المَعْنَى قَائِمٌ فِي النَّسْخِ؛ فَكَانَ يَلْزَمُ جَوَازُ النَّسْخِ بِخَبَرِ الوَاحِدِ؛ وَلَمَّا لَمْ يَجُزْ ذَلِكَ - عَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ أَيْضًا غَيْرُ جَائِزٍ.

وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّا لاَ نَدَّعِي تَخْصِيصَ العُمُومِ بِكُلِّ مَا جَاءَ مِنْ أَخْبَارِ الآحَادِ؛ حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ وَارِدًا عَلَيْنَا؛ وَإِنَّمَا نُجَوِّزُهُ بِالخَبَرِ الَّذِى لا يَكُونُ رَاوِيهِ مُتَّهَمًا بِالكَذِبِ وَالنِّسْيَانِ، وَهَذَا الشَّرْطُ مَا كَانَ حَاصِلاً هُنَا؛ لأَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قَدَحَ فِى رِوَايَتِهَا بِذَلِكَ؛ فَلَمْ يَكُنْ قَادِحًا فِي غَرَضِنَا؛ بَلْ هُوَ بِأَنْ يَكُونَ حُجَّةً لَنَا أَوْلَى؛ وَذَلِكَ لأَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بَيَّنَ أَنَّ رِوَايَتَهَا إِنَّمَا صَارَتْ مَرْدُودَةً؛ لِكَوْنِ الرَّاوِى غَيْرَ مَأْمُونٍ مِنَ الكَذِبِ وَالنِّسْيَانِ، وَلَوْ كَانَ خَبَرُ الوَاحِدِ المُقْتَضِى لِتَخْصِيصِ الكِتَابِ مَرْدُودًا كَيْفَمَا كَانَ لَمَا كَانَ لِذَلِكَ التَّعْلِيلِ وَجْهٌ.

وَعَنِ الثَّانِى: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضِى ألاَّ يَجُوزَ تَخْصِيصُ الكِتَابِ بِالسُّنَّةِ المُتَوَاتِرَةِ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: «إِنَّ مَا يَقْتَضِي تَخْصِيصَ الكِتَابِ لاَ يَكُونُ عَلَى خِلاَفِهِ» قُلْنَا فِى مَسْأَلَتِنَا ذَلِكَ بِعَيْنِهِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ البَرَاءَةَ الأَصْلِيَّةَ يَقِينِيَّةٌ، ثُمَّ إِنَّا نَتْرُكُهَا بِخَبَرِ الوَاحِدِ؛ فَبَطَلَ قَوْلُكُمْ: «إِنَّ المَقْطُوعَ لاَ يُتْرَكُ بِالمَظْنُونِ».

ثُمَّ نَقُولُ: لا نُسَلِّمُ حُصُولَ التَّفَاوُتِ؛ وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الكِتَابَ مَقْطُوعٌ فِي مَتْنِهِ، مَظْنُونٌ فِى دَلاَلَتِهِ؛ وَالخَبَرَ مَظْنُونٌ فِى مَتْنِهِ، مَقْطُوعٌ فِي دَلاَلَتِهِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ حَصَلَ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا»؛ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ ؟!

الثَّانِى: أَنَّ الدَّلِيلَ القَاطِعَ: لَمَّا دلَّ عَلَى وُجُوبِ العَمَلِ بِالخَبَرِ المَظْنُونِ - لَمْ يَكُنْ وُجُوبُ العَمَلِ مَظْنُونا؛ لأَنَّ تَقْدِيرَ ذَلِكَ: أَنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ: «مَهْمَا حَصَلَ فِي قَلْبِكُمْ ظَنُّ صِدْقِ الرَّاوِى فَاقْطَعُوا أَنَّ حُكْمِي ذَلِكَ».

فَإِذَا وَجَدْنَا الظَّنَّ، وَاسْتَدْلَلْنَا بِهِ عَلَى الحُكْمِ كُنَّا قَاطِعِينَ بِالحُكْمِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ التَّفَاوُتَ حَاصِلٌ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ ؟!

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ الأُصُولِيِّينَ اعْتَمَدُوا فِي الجَوَابِ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ:

أَنَّ العَقْلَ لَيْسَ يَأْبَى ذَلِكَ، وَإِنَّمَا فَصَلْنَا بَيْنَهُمَا؛ لإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ عَلَى الفَصْلِ بَيْنَهُمَا؛

فَقَبِلُوا خَبَرَ الوَاحِدِ فِى التَّخْصِيصِ، وَرَدُّوهُ فِى النَّسْخِ.

وَهَذَا الجَوَابُ ضَعِيفٌ؛ لأَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ الَّذِى عَوَّلُوا عَلَيْهِ فِى أَنَّهُمْ قَبِلُوا خَبَرَ الوَاحِدِ فِى التَّخْصِيصِ ضَعِيفٌ.

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فَنَقُولُ: ثَبَتَ بِمَا ذَكَرْنَا: أَنَّ القِيَاسَ يَقْتَضِى أَنَّهُ لَوْ قُبِلَ خَبَرُ الوَاحِدِ فِى التَّخْصِيصِ لَوَجَبَ قَبُولُهُ فى النَّسْخِ، وَثَبَتَ بالاتِّفَاقِ: أَنَّهُمْ ما قَبِلُوهُ فِى النَّسْخِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُمْ مَا قَبِلُوهُ فِى التَّخْصِيصِ أَيْضًا؛ ضرورةَ العَمَلِ بِالدَّلِيلِ.

وَالجَوَابُ الصَّحِيحُ لا يَحْصُلُ إِلاَّ بِذِكْرِ الفَرْقِ بَيْنَهُمَا، وَهُوَ: أَنَّ التَّخْصِيصَ أَهْوَنُ مِنَ النَّسْخِ، وَلاَ يَلْزَمُ مِنْ تَأْثِيرِ الشَّىْءِ فِى الأَضْعَفِ تَأْثِيرُهُ فِى الأَقْوَى،، وَاللهُ أَعْلَمُ.

تَنْبِيهٌ: فَأَمَّا قَوْلُ عِيسَى بْنِ أَبَانَ، وَالكَرْخِيِّ فَمَبْنِيَّانِ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ: أَنَّ العَامَّ المَخْصُوصَ عِنْدَ عِيسَى مَجَازٌ، وَالعَامَّ المَخْصُوصَ بالدَّلِيلِ المُنْفَصِلِ مَجَازٌ عِنْدَ الكَرْخِيِّ؛ وَإِذَا صَارَ مَجَازًا صَارَتْ دَلالَتُهُ مَظْنُونَةً، وَمَتْنُهُ مَقْطُوعًا،، وَخَبَرُ الوَاحِدِ مَتْنُهُ [مَظْنُونٌ]، وَدَلالَتُهُ مَقْطُوعَةٌ؛ فَيَحْصُلُ التَّعَادُلُ.

فَأَمَّا قَبْلَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِى العُمُومِ؛ فَيَكُونُ قَاطِعًا فِى مَتْنِهِ، وَفِى دَلالَتِهِ؛ فَلاَ يَجُوزُ أَنْ يُرَجَّحَ عَلَيْهِ المَظْنُونُ.

فَهَذَا هُوَ مَأْخَذُهُمْ، وَالكَلاَمُ عَلَيْهِ هو ما تَقَدَّمَ،، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن تقرير الإجماع أن يقال: أجمعت الصحابة على المنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وإجماعهم حجة.

بيان الأول: أنَّ عمر - رضى الله عنه - رد خبر فاطمة بنت قيس، وهو أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها نفقة ولا سكنى [1]، لما كان مخصِّصًا لقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ﴾

(١) أخرجه مسلم (١١١٧/٢) كتاب الطلاق: باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها حديث (١٤٨/٤٢) وأحمد (٤١١/٦-٤١٢) وأبو داود (٧١٥/٢) كتاب الطلاق: باب فى نفقة المبتوتة حديث (٢٢٨٨) والترمذى (٣٢٥/٣) كتاب الطلاق: باب ما جاء فى المطلقة ثلاثًا لا سكنى لها ولا نفقة رقم (١١١٩) والنسائى (٢١٠/٦) كتاب الطلاق: باب نفقة الحامل المبتوتة وابن ماجه (٦٥٦/١) كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا؛ هل لها سكنى ونفقة؟، حديث ٢٠٣٥، ٢٠٣٦ وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٧٦١) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار (٦٤/٣) كتاب الطلاق، وابن حبان (٤٢٤ - الإحسان) والدارقطنى (٢٢/٤ -٢٥) كتاب الطلاق والبيهقى (٤٧٢/٧ - ٤٧٤) كتاب النفقات: باب المبتوتة لا نفقة لها إلا أن تكون حاملا، من حديث فاطمة بنت قيس. وقال الترمذى: حديث حسن صحيح.

[الطلاق: ٦]، وسكت الباقون من الصحابة؛ فكان إجماعًا [١].

---

(١) قال شيخنا الشيخ محمد فايد: أكثر الحنفية يرون أن قصر العام على البعض إنما يكون تخصيصا عندهم إذا كان بمستقل مقارن، وأن غير المستقل ليس بتخصيص ولا نسخ، بل يسمى استثناء وشرطا إلخ. وأن الإخراج بالمستقل المتراخى نسخ لا تخصيص، وأن العام قطعى الدلالة عندهم، فإذا كان من الكتاب أو السنة المتواترة كان قطعى الثبوت والدلالة. وموقف الأصوليين من حالتين تجىء فيها خطابات الشارع عامة وخاصة فى موضوع واحد، وهما فى درجة واحدة، علم تاريخهما أو جهل، وفى هذا الفصل نتكلم عن حالة ثالثة فيها آية عامة أو حديث متواتر، كذلك عارض العموم فيهما خبر خاص من أخبار الآحاد. ولابد من التنبيه على أنه لم يعلم خلاف بين الأصوليين فى جواز تخصيص العام من الكتاب، أو السنة المتواترة بالمستقل المقارن القطعى الثبوت، بأن كان كتابا، أو سنة متواترة، إلا ما حكاه صاحب إرشاد الفحول وغيره من مخالفة بعض الظاهرية فى تخصيص الكتاب بالكتاب، وبعض الشافعية وأحمد - فى رواية - ومكحول فى تخصيص السنة المتواترة بالكتاب، وقد ألحق الحنفية المشهور بالمتواتر قائلين: أما على رأى الجصاص ومن وافقه من أنه يفيد علم اليقين فظاهر، وأما على رأى من يرى أنه يفيد علم الطمأنينة؛ كابن أبان ومن وافقه - فلأنه قريب من اليقين، والعام ليس بحيث يكفر جاحده، فهو قريب من الظن وقد انعقد الإجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور؛ كقوله عليه السلام: «لا يرث القاتل شيئا» وقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» هكذا وجه الحنفية رأيهم فى إلحاق المشهور بالمتواتر وبين أنه على رأى الجصاص ومن وافقه - من أنه يفيد علم اليقين أنه يقوى على معارضة الكتاب والخبر المتواتر عندهم أما على الرأى الثانى، فغير واضح ذلك منهم؛ لأن غاية ما تفيده هذه الشهرة غلبة الظن، أى ظنا أقوى مما يفيده خبر الواحد، ولا يصل بالخبر إلى درجة القطع، وإذن فكيف ينتهض الظن معارضا للقطعى؟ ولعل الحامل للحنفية على تلك المحاولة التى أبدوها فى الخبر المشهور، وأنه ملحق بالمتواتر - ذهابهم إلى منع تخصيص القرآن بأخبار الآحاد؛ فإنهم لما وجدوا كثيرا من الأحاديث انعقد الإجماع على تخصيص القرآن بها - فتحوا باب الشهرة واسعا، واعترفوا بتخصيصه، وراحوا يدعون الشهرة فى كثير من الأحاديث، راجين من وراء ذلك دفع ما يعود على أصلهم بالبطلان، وقد أفرطوا فى ادعاء الشهرة حتى ادعاها بعضهم فى أحاديث لم يثبت رفعها، فضلا عن شهرتها فعلوا ذلك فى حديث: «أخروهن من حيث أخرهن الله» فأثبتوا بذلك فرضا على الرجل وهو تأخير المرأة عنه فى صلاته، حتى إذا لم يفعل وحاذته المرأة فيها - فسدت صلاته، وها هو ذا الكمال بن الهمام - وهو حنفى له مكانته بين الأحناف يقول فى فتح القدير تعليقا على قول شارح الهداية: «إن الحديث من المشاهير» -: إنه لم يثبت رفعه، فضلا عن كونه من المشاهير، وإنما هو فى مسند عبدالرزاق، موقوف على ابن مسعود إلخ ما قال. فعلوا ذلك أيضا فى حديث: «لا نكاح إلا بشهود» جاء فى العناية على الهداية: «وأما اشتراط الشهادة؛ فلقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود» واعترض بأنه خبر واحد؛ فلا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ به، وأجاب فخر الإسلام بأن هذا حديث مشهور، تلقته الأمة بالقبول، فتجوز الزيادة=

.. ..

=به على الكتاب» وعلق ابن الهمام على ذلك بأن ابن حبان روى من حديث عائشة أنه ﷺ قال: «لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فإن تشاجروا فالسلطان ولى من لا ولى له» قال ابن حبان: لا يصح فى ذكر الشاهدين غير هذا، وشتان ما بين هذا وبين قول فخر الإسلام أن حديث الشهود مشهور يجوز تخصيص الكتاب به، هذا، ولما كان الكلام فى هذا الفصل يتعلق بخبر الواحد الذى يتعارض مع العام من الكتاب أو السنة المتواترة، وهل يجوز تخصيص ذلك به أو لا، وكان هناك قوم ينكرون وجوب العمل بخبر الواحد، مطلقا - كان ولا بد من التنبيه - قبل حكاية المذاهب فى هذا المقام - على أن الخلاف هنا بين الذين يرون حجيته على ما هو التحقيق؛ إذ لا إشكال بين الأصوليين فى عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، على رأى من يقول بأنه ليس بحجة.. وللأصوليين فى جواز تخصيص الكتاب أو السنة المتواترة بأخبار الآحاد، أقوال: القول الأول وهو المختار فى كتب الحنفية: أنه لا يجوز تخصيص الكتاب أو السنة المتواترة بأخبار الآحاد، مالم يخصا بقطعى دلالة وثبوتا. وقد نبه الكمال وشارح التيسير على أن محل الكلام عند الحنفية - وحلى أن مراده المشترطين للمقارنة منهم؛ لأن غير المشترطين لا يحتاجون إلى مثل هذا الفرض - ما لو فرض نقل الراوى أن الخبر قارن نزول الكتاب بأن يروى أن النبى ﷺ قرن بتلاوته الكتاب كلاما دالا على خروج بعض أفراد الكلام العام وإن لم يعلم خلاف بينهم فى عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، كما اختلفوا فى قطعية العام.. وواضح أن التنبيه على الأول من أجل أن أكثر الحنفية يشترطون المقارنة فى المخصص الأول، فلا بد إذن من معرفة تلك المقارنة - وطريقهما ما ذكر. ثم الكلام بعد ذلك فى كونه مخصصا أو لا؛ إذ لو لم يظهر ذلك لتوهم أن المنع من التخصيص بناء على فقدان الشرط، وليس كذلك وعلى الثانى لدفع ما قد يتوهم أن من يرى ظنية العام من الحنفية يرى التخصيص بخبر الواحد كما هو مذهب غيرهم من الظنيين فنبه على أنه لا خلاف بينهم فى عدم الجواز.. هذا ما يؤخذ من كتب المتأخرين منهم، وبالرجوع إلى ما قاله المتقدمون نرى أن أبا بكر الجصاص يذكر فى أصوله أن تخصيص عموم القرآن والسنة الثابتة بخبر الواحد، يجب أن يراعى فيه أن ما كان من ذاك ظاهر المعنى بين المراد وغير مفتقر إلى البيان، ولم يثبت خصوصه بالاتفاق - فإنه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد. وما كان من ظاهر القرآن أو السنة الثابتة قد ثبت خصوصه بالاتفاق، أو كان فى اللفظ احتمال للمعانى، أو اختلف السلف فى معناه وسوغوا الاختلاف فيه، وترك الظاهر بالاجتهاد، أو كان اللفظ فى نفسه مجملا مفتقرا إلى البيان - فإن خبر الواحد مقبول فى تخصيصه والمراد به. ثم قال: وهذا عندى مذهب أصحابنا، وعليه مدار أصولهم ومسائلهم وقد قال عيسى بن أبان فى الحجج الصغير: لا يقبل خبر خاص فى رد شيء من القرآن ظاهر المعنى، حتى يجيء ذلك مجيئا ظاهرا، يعرفه الناس ويعلمون به، مثل ما جاء أن لا وصية لوارث، ولا تنكح المرأة على عمتها؛ فإنه إذا جاء هذا المجيء فهو مقبول؛ لأن مثله لا يكون وهما، وأما إذا ورد عن رسول الله ﷺ حديث خاص، فكان ظاهر معناه ينافى السنن الثابتة وأحكام الإسلام، أو كان ينفى سنة مجمعا عليها، أو يخالف شيئا من ظاهر القرآن، فإن=

أما الأول: فالدليل عليه قول عمر - رضى الله عنه -: «لَا نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِى لَعَلَّهَا نَسِيَتْ أَمْ كَذَبَتْ [(١)]».

وأما الخبر: فوجه التمسُّك به: أن العامَّ يقتضى ثبوت الحكم فى كل فرد من أفراد ما تناوله؛ فيقتضى ثبوت الحكم فى الفرد الذى يقتضى الخاصُّ ثبوت الحكم فيه؛ ولا معنَى للمخالفة إلا ذلك.

=كان الحديث له وجه ومعنى يحمل عليه لا يخالف ذلك - حمل معناه على أحسن وجوهه وأشبهه بالسنن، وأوفقه لظاهر القرآن، فإن لم يكن له معنى يحتمل ذلك فهو شاذ. قال عيسى: وكل آية من القرآن كانت خاصة في قول جماعة أهل العلم، فالأخبار مقبولة بالنسبة لها. ولأهل العلم النظر فى ذلك بأحسن ما بينهم فى ذلك من الأخبار وأشبهها بالسنن؛ نحو قوله تعالى: ﴿والذين يرمون أزواجهم﴾ هى خاصة عندهم؛ لأن الصغيرين اللذين لم يعقلا لم يدخلا فيها فى قول أحد من العلماء فلما أجمعوا على أنها خاصة قبل الخبر الخاص فى المراد بها، وقال فى الحجج الكبير: وكل أمر منصوص فى القرآن فجاء خبر يرده أو يجعله خاصا، وهو عام بعد أن يكون ظاهر المعنى، لا يحتمل التفسير والمعانى - فإن ذلك الخبر إن لم يكن ظاهرا قد عرفه الناس، وعلموا به حتى لا يشذ منهم إلا الشاذ؛ فهو متروك. فهذا نص منهم على أن ظاهر القرآن الذى لا يحتمل التفسير والمعانى، ولم يثبت خصوصه بالاتفاق - لا يخصص بخبر الواحد، ولا شك أن هذا يتفق وما قرره المتأخرون ولا يزيد عليه إلا فى التفصيل والإيضاح.

قال أبو بكر: وهذا مذهب الصدر الأول قد روى هذا الاعتبار عن جماعة منهم، وحكيت عنهم روايات تثبت أن مذهبهم كذلك، وستأتى ذكرها عند الأدلة.

القول الثانى: أنه يجوز تخصيصه مطلقا، سواء خص بقطعى أو لا، وهو مذهب الأكثر من أهل الأصول.

القول الثالث: أنه لا يجوز تخصيصه مطلقا، وقد ذكر صاحب إرشاد الفحول أنه مذهب بعض الحنابلة، وحكاه الغزالى فى المنخول عن المعتزلة، ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء، ونقله ابن القطان عن طائفة من أهل العراق. وتوقف فى المسألة القاضى أبو بكر؛ على ما حكاه جماعة وهو القول الرابع. ينظر: نص كلام شيخنا محمد حسن فايد فى العام.

(١) أخرجه مسلم (٥ / ٣٥٦): كتاب الطلاق باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها، حديث (١٤٨٠) وأبو داود (٢ / ٢٨٨) كتاب الطلاق: باب من أنكر على فاطمة بنت قيس، حديث (٢٢٩١). وأحمد فى مسنده (٦ / ٤١٢) وأبو بكر بن أبى شيبة (٤/١٣٦) كتاب الطلاق: باب من قال فى المطلقة ثلاثا: لها النفقة، حديث (١٨٦٥٩) والدارقطنى (٤/٢٤) كتاب الطلاق، حديث (٦٩) وعبد الرزاق (٧/ ٢٤): كتاب الطلاق: باب عدة الحبلى ونفقتها، حديث (١٢٠٢٨). وابن حبان فى صحيحه (١٠ / ٦٣ - الإحسان) كتاب الرضاع: باب النفقة، حديث (٤٢٥٠) والدارمى فى سننه (٢ / ١٦٤): كتاب الطلاق باب فى المطلقة ثلاثًا: لها السكنى والنفقة أم لا، والبيهقى فى سننه الكبرى (٧ / ٤٧٥): كتاب النفقات: باب من قال لها النفقة.

أما قوله: «لو جاز التخصيصُ في الأعيان بخبر الواحد، لكان ذلك لأجْلِ أن تخصيص العامِّ أولى من إلغاء الخاصِّ، وهذا المعنَى قائم في النسخ؛ فيلزم جواز النسخ بخبر الواحد» - فهذه ملازمة لأبُدَّ من إثبات علية المشترك بدليل يدلُّ عليها، وذلك الدليلُ هو الدوران؛ ووجهه ظاهر.

واعلم: أن الجواب الثالث ضعيف، وبيانُ ضعفه: أن نقول: النقض بالبراءة الأصلية مندفع؛ وذلك لأن الاستصحاب ليس بقاطع؛ فإن استمرار ما تيقَّنا أصل ثبوته غَيْرُ مقطوعٍ به، بل هو مظنونٌ ظنًّا ضعيفًا، غاية ما في الباب: أن أصله - وهو المدعى استمراره - مقطوع به؛ وذلك لا يجديه نفعًا.

أمَّا قوله: «الكتاب مقطوع المتن مظنون الدَّلالة، وخبر الواحد مقطوع الدلالة مظنون المتن» - فضعيف.

وبَيَانُهُ: أن العامَّ من الكتاب قاطع المتن؛ لأنَّه كلام الله تعالى قطعًّا، مظنون الدلالة، وخبر الواحد مظنون المتن مظنون الدلالة:

أما الأول: فظاهر، وأما [١٩/أ] الثاني: فلأن الخبر الواحد الخاصَّ يحتمل المجاز؛ غاية ما في الباب: أنه لا يحتمل التخصيص؛ ولكن لا يجديه نفعًا.

نعم: يمكن أن يدعى قوة دلالة الخاصِّ على مَوْرده الخاصِّ؛ بخلاف العامِّ في دلالته علَى مَوْرِدِ الخَاصِّ.

أما قوله: «القاطعُ دَلَّ علَى وجوب العمل بالخاصِّ»:

قلنا: نعم؛ فإن غايته الإجماع،، وهو ليس بقاطعٍ على رأيه.

سلَّمنا ذلك؛ ولكنَّ وجوب العمل بالمظنون لا يخرجه عن كونه مظنونًا في نفسه، وقد أوضحنا ذلك في أول هذا الكتاب إيضاحًا شافيًا.

أما قوله: «الأصوليون اعتمدوا في الجواب عنه علَى حرفٍ واحدٍ؛ وهو أن الصحابة رضي الله عنهم - أجمعوا على الفصل»:

تقريره: أن يقال: أجمعوا على قبول خبر الواحد في التخصيص، وأجمعوا على رد خبر الواحد في النسخ.

وإذَا صحَّ كلُّ واحد من الإجماعين على هذا الوجه - بَطَلَ إلحاقُ أحدهما بالآخر بطريق القياس؛ طردًا كان أو عكسًا؛ جزمًا.

وأما استضعاف المصنِّف لذلك: فهو ضعيف؛ لما بينا من صحة التمسك بإجماع الصحابة فى هذه المسألة.

قال صاحب «التلخيص»: الجواب الذى ذكره المصنِّف عن أثر عمر - رضى الله عنه -: ضعيف؛ لأن التهمة التى ذكرها عمر ليست مختصَّة براوى، هذا الخبر؛ بل هو شامل لجميع صور أخبار الآحاد؛ لأنه عَلَّلَ بجواز النسيان أو الكذب؛ لأن «لَعَلَّ» لا تقتضى إلا الجواز، فرد الشهادة مرتَّب على العلة قبل ذلك، على أنه كان يعتقد أنه لا يجوز ترك العمل بعموم الكتاب ولا بالسُّنَّة المتواترة؛ لأجل أخبار الآحاد التى يُمكِنُ فيها الاحتمال المذكور، ولم ينكر أحد من الصحابة على رده، ولا على تعليله؛ فدل ذلك على انعقاد إجماعهم على ذلك.

وأما نقضه بالسنة المتواترة: فغايته أنه عامٌّ دخله التخصيص؛ وهو حجة.

أما قوله: «الخبر مقطوع به فى دلالته، مظنون فى متنه»:

قلنا: لا نسلِّم كون الخبر مقطوع الدلالةِ، إذا كان معارضًا للكتاب؛ فضلاً عن كونه مظنون [١٩/ب] الدلالة.

وقال بعضهم: [خبر الواحد قد يخصِّص ما ليس بحكم شرعىٍّ؛ كالأخبار الصِّرْفَة أو ما فيه حكم شرعى؛ لكن][(١)] لا يكون فيه وجوب عمل؛ بأن يكون إباحة أو تحريمًا أو كراهةً أو ندبًا، أو من باب نصب الأسباب والشروط والموانع، ووجوبُ العمل ليس بلازم، والكل مندفع.

وبيان اندفاع الأول: مذكور فى المتن، وبسطه أن نقول: رد عمر - رضى الله عنه - خبر فاطمة بنت قيس، وعلَّل الرد بما يرد ظاهرًا على اتهامها بالكذب والنسيان؛ وهذا ظاهر كلامه؛ وهذا لأن الموجب للرَّدِّ لو كان كونه خبر واحد لما كان لتعليله بما ذكر وجه.

وأما قوله: «الخبر عامٌّ دخله التخصيص؛ فهو حجة» - فهو حقٌّ.

والجواب عن أصل السؤال: أن التخصيص بيان، وليس بمخالف.

وأما قوله: «لا نسلِّم أن الخبر مقطوع الدلالة إذا كان معارضًا للكتاب» - فهو مندفع؛ لأنه اعتبر عدم التعارض شرطًا فى دلالة المعارض؛ وهذا فاسد؛ لأن دلالة الدليل لا يعتبر فيها عدم المعارض، بل ترتب المدلول على الدليل مشروط به.

---

(١) سقط فى «ب».

وأما قول بعضهم: «الخبر قد لا يتضمَّن حكمًا شرعيًّا»:

قلنا: هذا لا يَتَّجهُ؛ لأن الكلام فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إذا كانا حكمين شرعيين من باب الخطإ المتعلِّق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء والتخيير، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

يَجُوزُ تَخْصِيصُ عُمُومِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ؛ بِالْقِيَاسِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَأَبِى حَنِيفَة، وأَحْمَدَ، وَمَالِكٍ، وَأَبِى الحُسَيْنِ البَصْرِىِّ، وَالأَشْعَرِىِّ، وَأَبِى هَاشِمٍ أَخِيرًا.

وَمِنْهُمْ مَنْ مَنَع مِنْهُ مُطْلَقاً، وَهُوَ قَوْلُ الجُبَّائِىِّ، وَأَبِى هَاشِمٍ أَوَّلاً.

وَمِنْهُمْ: مَنْ فَصَّلَ، ثُمَّ ذَكَرُوا فِيهِ وُجُوهًا أَرْبَعَةً:

الأَوَّلُ: قَوْلُ عِيسَى بْنِ أَبَانَ: إِنْ تَطَرَّقَ التَّخْصِيصُ إِلَى العُمُومِ جَازَ؛ وَإِلاَّ فَلاَ.

وَالثَّانِى: قَوْلُ الكَرْخِىِّ، وَهُوَ أَنَّهُ إِنْ خُصَّ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ جَازَ؛ وَإِلاَّ فَلاَ.

وَالثَّالِثُ: قَوْلُ كَثِيرٍ مِنْ فُقَهَائِنَا، وَمِنْهُمُ ابْنُ سُرَيْجٍ: يَجُوزُ بِالقِيَاسِ الجَلِىِّ دُونَ الخَفِىِّ، ثُمَّ اخْتَلَفُوا فِى تَفْسِيرِ الجَلِىِّ وَالخَفِىِّ؛ عَلَى ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الجَلِىَّ: هُوَ قِيَاسُ المَعْنَى، وَالخَفِىَّ: هُوَ قِيَاسُ الشَّبَهِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ الجَلِىَّ: هُوَ مِثْلُ قَوْلِهِ ﷺ: «لا يَقْضِى القَاضِى، وَهُوَ غَضْبَانُ»؛ وَتَعْلِيلِ ذَلِكَ بِمَا يُدْهِشُ العَقْلَ عَنْ إِتْمَامِ الفِكْرِ، حَتَّى يَتَعَدَّى إِلَى الجَائِعِ وَالحَاقِنِ.

وَثَالِثُهَا: قَوْلُ أَبِى سَعِيدٍ الإِصْطَخْرِىِّ، وَهُوَ: «أَنَّ الجَلِىَّ هُوَ الَّذِى إِذَا قَضَى القَاضِى بِخِلافِهِ يَنْتَقِضُ قَضَاؤُهُ».

وَالرَّابِعُ: قَوْلُ الغَزَّالِىِّ - رَحِمَهُ اللهُ - وَهُوَ: أَنَّ العَامَّ وَالقِيَاسَ: إِنْ تَفَاوَتَا فِى إِفَادَةِ الظَّنِّ رَجَّحْنَا الأَقْوَى، وَإِنْ تَعَادَلا تَوَقَّفْنَا.

وَأَمَّا القَاضِى أَبُو بَكْرٍ وَإِمَامُ الحَرَمَيْنِ فَقَدْ ذَهَبَا إِلَى الوَقْفِ:

قَالَ إِمَامُ الحَرَمَيْنِ: وَالقَوْلُ بالوقْفِ يُشَارِكُ القَوْلَ بِالتَّخْصِيصِ مِنْ وَجْهٍ، وَيُبَايِنُهُ مِنْ وَجْهٍ: أَمَّا المُشَارَكَةُ فَلأَنَّ المَطْلُوبَ مِنْ تَخْصِيصِ العَامِّ بِالقِيَاسِ إِسْقَاطُ الاحْتِجَاجِ بِالعَامِّ، [وَالوَقْفُ] يُشَارِكُهُ فِيهِ.

وَأَمَّا المُبَايَنَةُ فَهِيَ: أَنَّ القَائِلَ بِالتَّخْصِيصِ يَحْكُمُ بِمُقْتَضَى القِيَاسِ، وَالْوَاقِفُ لا يَحْكُمُ بِهِ.

تَنْبِيه: نِسْبَةُ قِيَاسِ الكِتَاب إلى عُمُومِ الكِتَابِ كَنِسْبَةِ قِيَاسِ الخَبَرِ المُتَوَاتِرِ إلى عُمُومِ الخَبَرِ المُتَوَاتِرِ، وَكَنِسْبَةِ قِيَاسِ خَبَرِ الوَاحِدِ إِلَى عُمُومِ خَبَرِ الوَاحِدِ؛ وَالخِلافُ جَارٍ فِي الكُلِّ.

وَكَذَا القَوْلُ فِي قِيَاسِ الخَبَرِ المُتَوَاتِرِ؛ بِالنِّسْبَةِ إِلَى عُمُومِ الكِتَابِ، وَبِالعَكْسِ.

أَمَّا قِيَاسُ خَبَرِ الوَاحِدِ: إذا عَارَضَهُ عُمُومُ الكِتَابِ، أَوِ السُّنَّةِ المُتَوَاتِرَةِ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ تَجْوِيزُهُ أَبْعَدَ.

لَنَا: أَنَّ العُمُومَ، وَالقِيَاسَ دَلِيلاَنِ مُتَعَارِضَانِ، وَالقِيَاسَ خَاصٌّ؛ فَوَجَبَ تَقْدِيمُهُ.

أَمَّا أَنَّ العُمُومَ دَلِيلٌ فَبِالاتِّفَاقِ.

وأَمَّا أَنَّ القِيَاسَ دَلِيلٌ فَلأَنَّ العَمَلَ بِهِ يَتَضَمَّنُ دَفْعَ ضَرَرٍ مَظْنُونٍ؛ فَكَانَ العَمَلُ بِهِ وَاجِبًا، وَسَيَأْتِي تَقْرِيرُ هَذِهِ الدَّلالَةِ فِي «بَابِ القِيَاسِ» إنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى. وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فَالتَّقْرِيرُ مَا تَقَدَّمَ فِي المَسْأَلَةِ الأُولَى. وَاحْتَجَّ المَانِعُون بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الحُكْمَ المَدْلُولَ عَلَيْهِ بِالعُمُومِ مَعْلُومٌ، وَالحُكْمَ المَدْلُولَ عَلَيْهِ بِالقِيَاسِ مَظْنُونٌ؛ وَالمَعْلُومُ رَاجِحٌ عَلَى المَظْنُونِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ القِيَاسَ فَرْعُ النَّصِّ، فَلَوْ خَصَّصْنَا العُمُومَ بِالقِيَاسِ لَقَدَّمْنَا الفَرْعَ عَلَى الأَصْلِ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ حَدِيثَ مُعَاذٍ دَلَّ عَلَى أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ الاجْتِهَادُ إلاَّ بَعْدَ فَقْدِ ذَلِكَ الحُكْمِ فِي الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ؛ وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنْ تَخْصِيصِ النَّصِّ بِالقِيَاسِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الأُمَّةَ مُجْمِعَةٌ عَلَى أَنَّ مِنْ شَرْطِ القِيَاسِ أَلاَّ يَرُدَّهُ النَّصُّ، وَإِذَا كَانَ العُمُومُ مُخَالِفًا لَهُ فَقَدْ رَدَّهُ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهُ لَوْ جَازَ التَّخْصِيصُ بِالقِيَاسِ لَجَازَ النَّسْخُ بِهِ؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ تَقْرِيرُهُ.

وَالجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: مَا تَقَدَّمَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ القِيَاسَ المُخَصِّصَ لِلنَّصِّ يَكُونُ فَرْعًا لِنَصٍّ آخَرَ؛ وَحِينَئِذٍ يَزُولُ السُّؤَالُ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَمَّا كَانَ القِيَاسُ فَرْعًا لِنَصٍّ آخرَ، فَكُلُّ مُقَدِّمَةٍ لاَبُدَّ مِنْهَا فِى دَلاَلَةِ النَّصِّ عَلَى الحُكْمِ كَانَتْ مُعْتَبَرةً فِى الجَانِبيْنِ، وَأَمَّا المُقَدِّمَاتُ الَّتِى لاَ بُدَّ مِنْهَا فِى دِلاَلَةِ القِيَاسِ فَهِىَ مُخْتَصَّةٌ بِجَانِبِ القِيَاسِ فَقَطْ.

فَإِذَنْ: إِثْبَاتُ الحُكْمِ بِالقِيَاسِ يَتوقَّفُ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ أَكْثَرَ، وَبِالعُمُومِ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ أَقَلَّ؛ فَكَانَ إِثْبَاتُ الحُكْمِ بِالعُمُومِ أَظْهرَ مِنْ إِثْبَاتِهِ بِالقِيَاسِ، وَالأَقْوَى لاَ يَصِيرُ مَرْجُوحًا بِالأَضْعَفِ»:

قُلْتُ: قَدْ تَكُونُ دَلاَلَةُ بَعْضِ العُمُومَاتِ عَلَى مَدْلُولِهِ أَقْوَى وَأَقَلَّ مُقَدِّمَاتٍ مِنْ دَلاَلَةِ عُمُومٍ آخرَ على مَدْلُولِهِ.

وَعِنْدَ هَذَا: يَظْهَرُ أَنَّ الحَقَّ مَا قَالَهُ الغَزَّالِيُّ - رَحِمَهُ اللهُ - وَهُوَ: أَنَّ دَلاَلَةَ العُمُومِ المَخْصُوصِ عَلَى مَدْلُولِهِ، إِذَا افْتقَرَتْ إِلَى مُقَدِّمَاتٍ كَثِيرَةٍ، وَدَلاَلَةَ العُمُومِ الَّذِى هُوَ أَصْلُ القِيَاسِ، إِذَا افْتَقَرَتْ إِلَى مُقَدِّمَاتٍ قَلِيلَةٍ بِحَيْثُ تَكُونُ تِلْكَ المُقَدِّمَاتُ المُعْتَبَرَةُ فِى القِيَاسِ مُعَادِلَةً لِمُقَدِّمَاتٍ قَلِيلَةٍ؛ بِحَيْثُ تَكُونُ تِلْكَ المُقَدِّمَاتُ مَعَ المُقَدِّمَاتِ المُعْتَبَرَةِ فِى القِيَاسِ مُعَادِلَةً لِمُقَدِّمَاتِ العُمُومِ المَخْصُوصِ أَوْ أَقَلَّ جَازَ؛ وَحِينَئِذٍ: لا يَتوَجَّهُ مَا قَالُوهُ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ حَدِيثَ مُعَاذٍ: إِنِ اقْتَضَى أَنَّهُ لاَيَجُوزُ تَخْصِيصُ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ بِالقِيَاسِ فَلْيَقْتَضِ أَلاَّ يَجُوزَ تَخْصِيصُ الكِتَابِ بِالسُّنَّةِ المُتَوَاتِرَةِ؛وَلاَشَكَّ فِى فَسَادِ ذَلِكَ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنْ نَقُولَ: مَا الَّذِى تُرِيدُ بِقَوْلِكَ: شَرْطُ القِيَاسِ أَلاَّ يَدْفَعَهُ النَّصُّ ؟:

إِنْ أَرَدتُمْ: أَنَّ شَرْطَهُ أَلاَّ يَكُونَ رَافِعًا لِكُلِّ مَا اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَحَقٌّ.

وَإِنْ أَردتُمْ: أَلاَّ يَكُونَ رَافِعًا لِشَيْءٍ مِمَّا اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَهُوَ عَيْنُ المُتَنَازَعِ.

وَعنِ الخَامِسِ: مَا تَقَدَّمَ فِى المَسْأَلَةِ الأُولَى.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: المسألة الثانية: يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس؛ وهو قول الشافعى وأبى حنيفة وأحمد ومالك - رضى الله عنهم - والأشعرى وجماعة من المعتزلة؛ كأبى هاشم، وأبى الحسين البصرى؛ وذلك على الإطلاق (١).

---

(١) قال شيخنا الشيخ فايد: قد يرد عن الشارع أمر متعلق بعام، ثم يظهر أن بعض أفراد هذا العام يستحق حكما يخالف سائر الأفراد، وهذا الحكم معلل بعلة توجد فى غيره من الأفراد؛ كأن=

وذهب أبو على الجبائى، وجماعة من المعتزلة: إلى تقديم العامِّ على القياس مطلقًا.

=يقول قائل لمن له أن يأمره: «لا تعط من سألك شيئا» «من» عام ينتظم جميع أفراد السائلين، أغنياء، أو فقراء، علماء أو جهلاء، ثم تلا ذلك أمر آخر يقول: «وأعط محمدا لفقره» فلما علمنا العلة، وأردنا تعميم محل الإعطاء فهل نقول: إنه مأمور بإعطاء كل فقير سواء كان محمدا أو غيره؟ وبعبارة أخرى، هل لنا أن نخصص العام الأول بهذا القياس، ونقول: إن مراد الناهى بلفظ العام غير الفقراء، ويكون المخرج نوعين: أحدهما بالنص وهو «محمد»، والثانى بالقياس وهو غيره من الفقراء ؟. هذا هو محل النزاع بين الأصوليين. وقد سبق أن أشرنا إلى أنه كان من أثر اختلاف الأصوليين فى دلالة العام اختلافهم فى جواز تخصيص العام من الكتاب أو السنة المتواترة بالقياس، إذا لم يخصصا بدليل مستقل مقارن قطعى الثبوت، ونذكر هنا أمرا آخر، كان سببا من أسباب الخلاف بينهم فى جواز التخصيص بالقياس، وهو وجود الضعف فى القياس الناشئ من احتياجه فى الغالب إلى الاجتهاد فى أمور كون حكم الأصل معللا، وتعيين علته، ووجودها فى الأصل، ووجودها فى الفرع، وخلوها عن المعارض فيهما، وكل ذلك بعد معرفة حكم الأصل والأمور الاجتهادية يتطرق إليها احتمال الخطأ، وهذا بخلاف الخبر؛ فإن محل الاجتهاد فيه إن كان أمران: عدالة الراوى، وكيفية الدلالة؛ لهذين الأمرين وقع الخلاف بين علماء الأصول فى جواز تخصيص العام بالقياس وعدم جوازه، وذهبوا فيه مذاهب شتى: فذهب الأئمة الأربعة، والأشعرى، وأبو هاشم من المعتزلة إلى الجواز، إلا أن الذين قالوا بأن دلالة العام على أفراده قطعية فشرطوا لذلك أن يكون العام مخصصا بغير القياس بدليل متصل مقارن قطعى الدلالة إن كان العام كذلك. وذهب أبو على الجبائى من المعتزلة إلى تقديم العام على القياس مطلقا، سواء كان القياس جليا أو خفيا، وسواء كان العام مخصوصا أو لا ونقله القاضى فى التقريب عن الأشعرى. وذهب ابن سريج إلى الجواز، إن كان القياس جليا؛ وهو ما كان الجامع فيه وصفا مناسبا للحكم، لا إن كان خفيا وهو قياس الشبه؛ كقياس طهارة الخبث على طهارة الحدث فى تعين الماء للطهارة؛ بجامع أن كلا طهارة تراد للصلاة؛ فإن هذه العلة غير مناسبة للحكم بذاتها إلا أنه يتوهم فيها المناسبة؛ لأن الشارع رتب عليها تعين الماء فى الطهارة الحديثية وقيل: الجلى ما قطع فيه بنفى الفارق بين الأصل والفرع؛ كقياس الأمة على العبد فى تقويم البعض على معتق بعضه الآخر ليعتق الكل، أو ما كان تأثير الفارق فيه ضعيفا؛ كقياسهم العمياء على العوراء فى عدم الإجزاء فى الضحية بجامع النقص. والخفى: ما كان تأثير الفارق فيه قويا؛ كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد. وقيل: يجوز إن كان أصله وهو المقيس عليه مخرجا من ذلك العام بنص، وقيل: يجوز إن كان المقيس عليه مخرجا من العام أو ثبتت علة القياس بنص أو إجماع، وإلا اعتبرت القرائن، فإن ظهر ما يرجح القياس خصص العام، وإلا عمل به وألغى القياس؛ وهو مختار ابن الحاجب. وذهب الإمام حجة الإسلام الغزالى إلى أنه إن تفاوت القياس والعام فى غلبة الظن، رجح الأقوى، فإن تعادلا فالوقف. وذهب القاضى أبو بكر، وإمام الحرمين إلى الوقف. والحاصل من جملة هذه المذاهب أنها راجعة إلى القول بالجواز مطلقا، وعدمه مطلقا، وإلى التفصيل، والوقف. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فايد فى العام.

وذهب ابن سريج، وغيره من أصحابنا: إلى جواز تخصيص العام بجليِّ القياس دون خفيِّه.

وذهب عيسى بن أبان، والكرخي: إلى جواز تخصيص العام المخصَّص لا غير بالقياس؛ غير أن الكرخي شرط أن يكون مخصَّصًا بدليل منفصل، وأطلق عيسى بن أبان.

واختار صاحب «الإحكام» [(١)]: أن تخصيص [٢٠/أ] العامِّ بالقياس جائزٌ، إن كانت العلة منصوصة، أي: ثبتت عليتها بنص أو إجماع،، وأما إذا كانت العلة مستنبطة، فلا.

ولأبي هاشم الجبائي قولان.

وأما قوله في هذا الموضع: «الجبائي» فهو أبو علي الجبائي.

وأما تفسير القياس الجليِّ: بما ينقض به قضاء القاضي - فقد وقع في كلام غير المصنِّف، وهو يوهم الدَّوْر، والقوم لم يذكروا على سبيل التعريف، بل لعلَّهم أرادوا بهذا الكلام: أن قضاء القاضي المخالف للقياس الجليِّ ينقض به، وقد بيَّن هناك القياس الجلي.

فإذا قيل هنا: «وما القياس الجلي ؟»: قلنا: الذي بيناه، ونقضنا به حكم الحاكم المخالف له؛ وعلى هذا: فلا دور.

وأما الفرق بين قياس المعنى - وهو: الذي يُثْبِتُ عِلِّيَّةَ المشترك بين الأصل والفرع - وبين قياس الشبه، وتمييزه عن الطرد -: فغامض جدًّا.

وإذا انتهينا إلى «كتاب القياس» - بسطنا الكلام فيه، وأوضحناه، بعون الله تعالى وتأييده.

ومن نظائره: قياس العبد على غيره من الأموال، والمناسبةُ كونُ كُلٍّ واحد منهما لا يبذل الأعواض في مقابلته.

وأما قول الغَزَّالي[(٢)]: إن العامَّ والقياس إن تقاربا في إفادة غلبة الظن، رجَّحنا الأقوى - أي: عَمِلْنَا بالأقوى - وإن تساويا، توقَّفنا» -: فكلام صحيح لاغبار عليه؛ فإنا قدْ تُعُبِّدْنَا بالظَّنِّ في مسالك الظنون، ولكن لابدَّ من رجحان غلبة الظنِّ في بعض صور العامِّ على غلبة الظن في بعض صور القياس، وبالعكس: يستقيم هذا التفصيلُ؛ وإلاَّ فلقائل أن

---

(١) ينظر: الإحكام (٢ / ٣١٣).

(٢) ينظر المستصفى (٤ / ١٣٢).

يقول: الظنُّ الحاصلُ من العامِّ إذا كان من الكتاب أو من السنة المتواترة - راجح على الظن الحاصل من القياس؛ فلابد من بيان الاحتمالين؛ ليستقيم التفصيل:

فنقولُ: قال الغَزَّالِيُّ في «المستصفى» (١): العموم تارةً يضعف بألا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المُخْرَج منه، ويتطرق [٢٠/ب] إليه تخصيصاتٌ كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة ٢٧٥]؛ فإن دلالة قوله - عليه السلام -: «لاَتبيعُوا الْبُرَّ بالْبُرِّ» على تحريم الأرز [والتمر] - أقوى من دلالة قوله: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾، وقد دَلَّ الكتابُ على تحريم الخمر، وخَصَّصنا به قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وإذا ظهر منه التعليلُ بالإسكار: فلو لَم يَردِ خَبَرٌ في تحريم كل مسكر، لكان إلحاق النبيذ بالخمر بالقياس بعلة الإسكار أغلَبَ على الظن من بقائه تحت عموم قوله: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وهذا ظاهر في عموم هذه الآية، وعموم قولِهِ تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾؛ لكثرة المخرج عنهما؛ لضعف قصد العموم بسببه، ولهذا جوز عيسى بن أبان ذلك في أمثاله، دون ما بقي على العموم.

ولكن لا يبعد ذلك - أيضًا - فيما يبقى عامًّا؛ لأنا لا نشكُّ بأن العمومات بالإضافة إلى بعض المسمَّيات تختلف في القوة؛ لاختلافها في ظهور [إرادة] قَصْدِ ذلك المسمَّى بها.

وإذا تقابل العمومان، وجب تقديمُ أقواهما؛ وكذلك إذا تقابل [قياسان، وجب تقديم الأقوى؛ وكذلك إذا تقابل] (٢) نص وقياس، وجب تقديم الأقوى، فلا يبعد أن يكون قياسٌ قَوِيٌّ أغلب على الظن من عمومٍ ضعيف، أو عموم قوى أغلب على الظن من قياس ضعيف؛ [فنقدم الأقوى]. هذا ما قاله الغَزَّالِيُّ؛ وهو حق واضح؛ وبه يتضح ما نقله المصنف عنه.

لا يقال: «يلزم الغَزَّالِي أن يقول بذلك في خبر الواحد مع العموم؛ فإن هذه المرجِّحات مُتَّجِهَةٌ هناك من جهة غلبة المجاز على أحدهما، وقلته في الآخر، وكثرة الأفراد، وقلتها»: لأنا نقول: هذا غير لازم للغزَّالي:

وبيانه: هو أن الغَزَّالِيَّ يرى أن خبر الواحد من العموم: إذا تعارضا، فخبر الواحد في

---

(١) ينظر المستصفى (٢ / ١٣٢).

(٢) سقط في «ب».

دلالته على مَوْرده (١) الخاصِّ - كالنَّصِّ، أو هو نـصٌّ فيه، ودلالة العموم على مَوْرِدِ الخاصِّ - دلالة ضعيفة؛ لاحتمال الإجمال فى صيغة العموم؛ بسبب الاشتراك على رأى قوم، ولا كذلك القياسُ مع العمومات؛ فاندفع الإشكال.

ولا بد من نقـل [٢١/أ] كـلام الغَزَّالِىِّ فيمـا اختـاره: إذا تعـارَضَ خـبر الواحـد(٢) والعموم، فنقـول: قـال الغزالى فـى «المستصفى» فـى «مسـألة خـبر الواحـد والعمـوم»: والمختار: أن خبر العدل أولى؛ لأن سكون النفس إلى عدل واحد فى الرواية لما هو نَـصٌّ كسكونها إلى عدلين فى الشهادة.

أما اقتضاء آية المواريث الحُكْمَ فى حق القاتل والكافر - فضعيف، وكلامُ مَنْ يَدَّعِـى إجمالَ العموم - قوىٌّ واقع، وكلام من ينكـر كـون خـبر الواحـد حجـة - ضعيـف إلى الغاية؛ ولذلك ترك توريث فاطمة - رضى الله عنها - لقول أبى بكر - رضى الله عنـه - «نَحْنُ مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاءِ - لاَ نُورَثُ؛ مَـا تَرَكْنَـاهُ صَدَقَـةٌ» (٣)؛ ونحـن نَعْلَـمُ: أن [تقدير]

---

(١) فى «ب»: مورد.

(٢) ينظر: المستصفى (٢/١٢١- ١٢٢).

(٣) أخرجه البخارى (٦/٢٢٧ - ٢٢٨) كتاب فرض الخمس: باب فرض الخمس حديث (٣٠٩٤)، (٧/٣٨٩) كتاب المغازى باب حديث بنى النضير حديث (٤٠٣٣)، (٩/٤١٢- ٤١٣) كتاب النفقات: باب حبس الرجل قوت سنة على أهله حديث (٥٣٥٨)، (١٣/٢٩٠ - ٢٩١) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: باب ما يكره من التعمق والتنازع والغلو فى الدين والبدع حديث (٧٣٠٥) ومسلم (٣/١٣٧٧ - ١٣٧٩) كتاب الجهاد: باب حكم الفىء حديث (٤٩/١٧٥٧) وأبو داود (٢/١٥٤-١٥٦) كتاب الخراج: باب فى صفايا رسول الله ﷺ من الأموال حديث (٢٩٦٣) والترمذى (٤/١٥٨) كتاب السير: باب ما جاء فى تركة رسول الله ﷺ حديث (١٦١٠) وفى «الشمائل (٢١٦) وعبد الرزاق (٩٧٧٢) وأبو يعلى (١/١٢، ١٣) رقم (٢، ٤) وابن حبان فى صحيحه (٨/٢٠٧ - الإحسان) حديث (٦٥٧٤) والبيهقى (٦/٢٩٧) والبغوى فى «شرح السنة» (٥/٦٣١، ٦٣٢ - بتحقيقنا) كلهم من طريق الزهرى عن مالك بن أوس بن الحدثان عن عمر بن الخطاب به وفيه قصة طويلة وأخرجه مالك (٢/٩٩٣) كتاب الكلام: باب ما جاء فى تركة النبى ﷺ حديث (٢٧) والبخارى (١٢/٧، ٨) كتاب الفرائض: باب قول النبى ﷺ لا نورث ما تركنا صدقة حديث (٦٧٢٧، ٦٧٣٠) ومسلم (٣/١٣٧٩) كتاب الجهاد والسير: باب قول النبى ﷺ: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة» حديث (٥١/١٧٥٨) وأبو داود (٢/١٦٠، ١٦١) كتاب الخراج والفىء والإمارة: باب فى صفايا رسول الله ﷺ من الأموال حديث (٢٩٧٦، ٢٩٧٧) والنسائى (٧/١٣٢) كتاب قسم الفىء وأحمد (٦/١٤٥، ٢٦٢) وعبد الرزاق (٩٧٧٤) وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (١٠٩٨) وابن حبان (٨/٢٩ - الإحسان) رقم (٦٥٧٧) والبيهقى (٦/٢٩٧، ٢٩٨) كلهم من طريق=

كذب أبى بكر وكذب كل عدل أبعَدُ فى النفس من [تقدير] كون آية المواريث مسوقة لتقدير المواريث، لا للقصد إلى بيان حكم النبى ﷺ فى القاتل والعبد والكافر.

هذا نَصّ كلام الغَزَّالِيِّ، وقد اتضح اندفاع الإلزام؛ فإنه جعل دلالة النصِّ الخاصِّ فى مورده الخاصِّ نصا، ودلالة العموم مورد التخصيص - بل على الإطلاق دلالة ضعيفة، يدل على ذلك قوله: ذلك [إلى] (١) الإجماع أقرب.

وأما قوله «نِسْبَةُ قياس الكِتَابِ إلىَ عُمُومِ الكِتَابِ -: كَنِسْبَةِ قِياس الخَبَرِ المُتواتِرِ إلى عُمُومِ الخَبَرِ المتواتر... إلى آخره»:

فاعلم: أَنَّ هذا كَلَامُ الغَزَّالِيِّ فى «المستصفى»(٢)، نقله المصنف إلى «المَحْصُول»؛ وهو تحقيق حَسَنٌ.

وبيانه: أن نقول: العامُّ إذا عارضه الكتاب الخاصُّ، وخصَّصه، ثم قيس على الصورة التى خصصت، وأخرجت عن العموم صورة أخرى - فههنا: أمور ثلاثة:

أحدها: العامُّ.

وثانيها: الخَاصُّ المخصِّص للصورة المنصوص على حكمها المخالف للعام تنصيصًا.

وثالثها: القياس الملحِقُ لتلك الصورة فى حكمها بالصورة التى خرجَتْ عن العامِّ لأجل النصِّ الخاصِّ، وذلك يستدعى أصلاً، فالحكم الثابت فى أصله: إما أن يَكُونَ ثابتًا بآية مِنْ كتاب الله مخصِّصةٍ [٢١/ب] لذلك العموم، أو بالسُّنَّة المتواترة، أو بالآحاد:

فإن كان الحكم ثابتًا فى أصله بالكتاب يقال: هذا قياسُ الكتاب، أى: القياس الذى ثبت الحكم فى أصله بالكتاب. وإن كان الحكم ثابتًا فى أصله بالسنة المتواترة - يقال: هذا قياس السنة المتواترة؛ وكذلك الكلام إذا ثبت الحكم فى أصله بخبر الواحد.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أنه يتعارض العموم والقياس فى الفرع الملحق بالأصل الذى ثبت الحكم فيه بالخاصِّ، سواء كان كتابًا أو سنة متواترة أو كان من الآحاد.

=الزهرى عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: إن أزواج النبى ﷺ حين توفى رسول الله ﷺ أردن أن يبعثن عثمان بن عفان إلى أبى بكر فيسألنه ميراثهن من النبى ﷺ قالت عائشة لهن: أليس قد قال رسول ﷺ: لا نورث ما تركنا فهو صدقه.. وفى بعض طرق الحديث أن راوى هذا الحديث هو أبو بكر.

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر: المستصفى (١٣٥/٢).

فقياس الكتاب يعارضه: إما عموم كتاب الله، أو عمومُ السنة المتواترة، أو عموم خبر الواحد؛ وكذلك الكلام فى قياس السنة المتواترة أو الآحاد، والخلاف واقع فى الجميع، وفى بعضه أبعد، وهو قياس خبر الواحد إذا عارضه عمومُ الكتابِ أو السُّنَّةِ المتواترة.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

إِذَا قُلْنَا: المَفْهُومُ حُجَّةٌ - فَلاَ شَكَّ أَنَّ دَلاَلَتَهُ أَضْعَفُ مِنْ دَلاَلَةِ المَنْطُوقِ، فَهَلْ يَجُوزُ تَخْصِيصُ العَامِّ بِهِ ؟

مِثَالُهُ: إِذَا وَرَدَ عَامٌّ فِي إِيجَابِ الزَّكَاةِ فِي الغَنَمِ، ثُمَّ قَالَ الشَّارِعُ: «فِي سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ» - فَهَذَا مَفْهُومُهُ يَقْتَضِي تَخْصِيصَ ذَلِكَ العَامِّ.

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: إِنَّمَا رَجَّحْنَا الخَاصَّ عَلَى العَامِّ؛ لأَنَّ دَلاَلَةَ الخَاصِّ عَلَى مَا تَحْتَهُ - أَقْوَى مِنْ دَلاَلَةِ العَامِّ عَلَى ذَلِكَ الخَاصِّ؛ وَالأَقْوَى رَاجِحٌ.

وَأَمَّا - هَهُنَا - فَلا نُسَلِّمُ أَنَّ دَلالَةَ المَفْهُومِ عَلَى مَدْلُولِهِ - أَقْوَى مِنْ دَلالَةِ العَامِّ عَلَى ذَلِكَ الخَاصِّ؛ بَلِ الظَّاهِرُ أَنَّهُ أَضْعَفُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ تَخْصِيصُ العَامِّ بِالمَفْهُومِ تَرْجِيحًا لِلأَضْعَفِ عَلَى الأَقْوَى؛ وإِنَّهُ لا يَجُوزُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - اعلم: أن الغَزَّالِيَّ قال فى «المستصفى» [(١)]: مفهوم الموافقة؛ كتحريم الضرب الدالِّ على تحريم التأفُّف بالمفهوم - قاطع؛ كالنصِّ يخصص به، ومفهوم المخالفة عند القائلين به كالنصِّ يخصص به؛ حتى إذا ورد عامٌّ فى إيجاب الزكاة فى الغنم، ثم قال: «فى سائمة الغنم الزكاة» أُخْرِجَتِ المعلوفة بالمفهوم.

وقال صاحب «الإحكام» [(٢)]: لا أعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم: أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، كان مفهوم موافقة أو مخالفة، حتى إذا قال: «من دخل دارى، فاضربه، ثم قال: «إنْ دَخَلَ زيد دارى، فلا تقل له أُفٍّ»- فإن ذلك يدلُّ على تحريم ضرب زيد وإخراجه عن العموم بالمفهوم؛ ووافقه ابن الحاجب.

وقال المصنِّف: دلالة المفهوم: إن قلنا بكونه حجَّة، فهى أضعف من المنطوق به؛ فلا تخصيصَ به.

---

(١) ينظر: المستصفى (١٠٥/٢).

(٢) ينظر: الإحكام (٣٠٥/٢).

وذكر هذا الكلام [٢٢/أ] فى معرض الإشكال، وصاحب «التحصيل» قال: فى تخصيص المنطوق به - نظر، وأجاب ابن الحاجب عما قاله المصنِّف: أن الجمع أولى.

وقال أبو الخطاب الحنبلى: يجوز تخصيص العموم بدليل الخطاب، وقال بعضهم: لا يجوز [(١)].

---

(١) أوضحنا سابقًا أن المفهوم يوصف بالعموم كالمنطوق عند الجمهور، سواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة؛ كما بينا أنه حجة شرعية، وحجة لغوية عند الجمهور، سواء كان مفهوم موافقه، أو مخالفة أيضًا، ويتشعب منه أمران: أحدهما: قبوله للتخصيص - والثانى: تخصيص المنطوق به أما الأمر الأول: فمتفرع على القول بأن له عمومًا، وهذا أمر متفق عليه عند القائلين بالعموم، فإن قبول التخصيص من لوازم العموم؛ ولهذا لم يقع نزاع فى ذلك بين القائلين بالعموم. نعم يجرى فيه الخلاف الجارى فى حجية العام بعد التخصيص فيقال فيه: إذا خص المفهوم، فهل يبقى حجة فى الباقى أو لا؟ وقد تقرر فى باب العام أن الراجح كما اختاره الجمهور؛ أنه حجة فى الباقى، فيكون المفهوم كذلك، وخلاصة القول: أن هذه المسألة من مسائل العام لا من مسائل المفهوم، وكذلك يجرى فيه الخلاف الجارى فى جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص؛ فحكمه حكم العام فى ذلك. وأما الأمر الثانى: فمتشعب على القول بالحجية وهو المراد هنا فى هذه المسألة ومجمل القول فى ذلك أنه قد تعددت آراؤهم فى تخصيص المنطوق بالمفهوم: فذهب جمهور القائلين بالمفهوم إلى جواز التخصيص به سواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة، واختاره البيضاوى، وابن الحاجب، وابن السبكى، وقال به الصفى الهندى، وادّعى الإجماع عليه فى مفهوم الموافقة، وقال به أيضا أبو إسحاق الإسفرائينى، وأبو الحسن ابن القطان. وقال سيف الدين الآمدى: لا نعرف خلافًا بين القائلين بالعموم والمفهوم فى أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة، أو من قبيل مفهوم المخالفة انتهى كلامه. ورأى بعضهم جواز التخصيص بمفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة، وبه جزم الإمام الرازى فى «المنتخب»، «والمحصول»، وتوقف فى بعض المواضع قال فى تكملة «الإبهاج»: أما الإمام فتوقف فى ذلك، ولم يختر شيئا.

وقال سراج الدين: فى جوازه نظر، ونقل أبو الخطاب الحنبلى عدم الجواز عن بعضهم؛ كما ذكره الأصفهانى، وقال ابن دقيق العيد فى الكلام على الحديث الثانى فى شرح «الإلمام»؛ إنه رأى فى كلام بعض المتأخرين ما يقتضى أنه لا تخصيص بالمفهوم انتهى كلام التكملة. هذا أوضح ما نقل فى هذه المسألة من المذاهب والآراء ومن هنا يعلم: أولاً: أن هذا النزاع مفرع على القول بحجية المفهوم؛ وأنه خلاف بين القائلين بحجيته، وأن الاحتجاج الآتى مبنىٌّ على القول بالحجية أيضا. وأما النافون لها، فلا كلام لهم فى هذه القضية؛ ولهذا صرح بعضهم هنا؛ كالآمدى، وصاحب «المسلم»، وغيرهما بتخصيص الكلام فى هذه المسألة بالقائلين بحجية المفهوم.

وثانيا: أن التخصيص بمفهوم المخالفة مسألة فيها خلاف لا وفاقية. خلافا لما ذهب إليه=

.. ..

=الإسفرائيني، وابن القطان، والآمدي من دعوى الاتفاق على جواز التخصيص بالمفهوم مطلقًا، ولعلهم لم يقفوا على آراء المخالفين فقالوا بالاتفاق، كما هو ظاهر عبارة سيف الدين الآمدي؛ حيث قال: لا نعرف خلافًا... إلخ فأنت ترى أنه نفى معرفة الخلاف لا نفس الخلاف، ونفى المعرفة للشيء لا يستلزم نفى ذلك الشيء.

وثالثًا: أن التخصيص بمفهوم الموافقة محل اتفاق بينهم، وأن محل الخلاف إنما هو مفهوم المخالفة؛ خلافا لما يفيده كلام الزركشي: من أن الخلاف ثابت في المفهوم بقسميه، وهذا هو التحقيق الذي يؤيده المعقول، والمنقول:

أما المعقول: فلأن مفهوم الموافقة إما نص، أو في مرتبة النص؛ ولهذا أطلق عليه بعضهم: دلالة نص، وبعضهم: قياسًا جَلِيًّا؛ ولأنهم اتفقوا على حجيته، ومفهوم المخالفة اختلفوا في حجيته، وما كان هذا شأنه لا ينبغي وقوع النزاع في التخصيص به. وأما المنقول: فقال في تكملة «الإبهاج»: قال صفي الدين الهندي: لا يسترَاب في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة، وهذا حسن، وينبغي أن يجعل محل الخلاف في مفهوم المخالفة؛ وينصره. أنَّ الإمام صرح في آخر الناسخ والمنسوخ بأن الفحوى يكون ناسخًا بالاتفاق، وكذلك سيف الدين الآمدي وادّعى الاتفاق أيضا، انتهى كلام التكملة. وإذا كان ناسخًا بالاتفاق كان مخصصًا بالاتفاق أيضًا بالأولى وهو ظاهر كلام صاحب «التحرير»، وصاحب مسلم الثبوت وغيرهما؛ حيث خصوا هذا الخلاف بالمفهوم المخالف. وقال في «سلم الوصول»: وقد نقل في شرح «المختصر» الإجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة – فهذه النقول وغيرها تدل على أن محل الخلاف هو مفهوم المخالفة. وأما مفهوم الموافقة، فلا خلاف في جواز التخصيص به، وأما ما قاله الزركشي، وغيره من وقوع النزاع في مفهوم الموافقة فلعله محمول على خلاف آخر، غير الخلاف الذى نحن بصدده، وهو التخصيص به مطلقًا، أو بعد تخصيص العام أولاً بقاطع، يوضح ذلك قول صاحب «الفواتح»: وأما مفهوم الموافقة فعندهم يخصص مطلقًا، ويفهم من تلميحات البعض أنه لا يخصص؛ لأن العبارة أقوى إلا إذا خص العام بعبارة قاطعة أولا، والتحقيق في المسألة أنه يخصص مطلقا إذا كان جَلِيًّا أن الخلاف الذى حكاه صاحب «الفواتح» ونسبه إلى البعض هو أن مفهوم الموافقة؛ هل يخصص مطلقا، أو بعد تخصيص العام أولاً بقاطع؟ وهو مخصص على كل حال، ولا يخفى أن هذا غير ما نحن فيه، وهو أنه يخصص أو لا يخصص. وينبغي أن يعلم أن التحقيق الذى ذهب إليه صاحب «الفواتح» مبنى على مذهب الحنفية، وهو أن العام قطعي في معناه، فلا يخصص إلا بقطعي مثله، أو بظني بعد تخصيصه أولاً بقطعي؛ لأن به يصير ظَنِّيًّا، وهو خلاف مذهب الجمهور، وهو أنه ظني، فيصح تخصيصه، ولو بظني. ومجمل القول: أن التحقيق، أن محل الخلاف السابق هو مفهوم المخالفة، وأنه لا خلاف في مفهوم الموافقة، وأن ما ذكر فيه من الخلاف؛ فإنما هو خلاف في شيء آخر. مثال التخصيص بمفهوم الموافقة تخصيص خبر أبي داود وغيره: «لَيُّ الوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعقوبته»، أي حبسه بمفهوم قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ فإنه يفهم منه بطريق الأولى حرمة حبسهما بدين الولد، وهو ما نقل عن المعظم، وصححه النووي، فخبر أبي داود عامٌّ=

.. ..

=يتناول كل واحد مُمَاطِل فى دفع الدين والدًا أو غيره، فيقتضى بظاهره جواز حبس الوالدين بدين الولد، ومفهوم آية التأفيف أخرجهما من هذا العموم؛ فكان مخصصًا له. ومثال التخصيص بمفهوم المخالفة تخصيص خبر ابن ماجه: «الماءُ لاَ يُنجسُه شَيءُ إلاَّ مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ» بمفهوم خبره أيضًا: «إذَا بَلَغَ الماءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الخَبَثَ». فمنطوق الحديث الأول: أن الماء لا ينجس إذا لاقى النجاسة إلا إذا غيرت لونه، أو طعمه، أو ريحه، سواء كان الماء قليلاً أو كثيرًا. ومفهوم الحديث الثانى: أن الماء إذا كان أقل من قُلَّتين؛ فإنه ينجس بملاقاة النجاسة، وإن لم تغيره، وهو معارض لمنطوق الحديث الأول فيكون هذا المفهوم مخصصًا لعموم الحديث الأول، وقاصرًا له على الكثير، ومخرجًا للقليل؛ كما قالت الشافعية. فإن قيل: لِمَ لَمْ يكن الأمر فى التخصيص فى الحديثين بالعكس؟ بأن يجعل منطوق الأول، وهو أن الماء لا ينجس مطلقا - قَلَّ أو كَثُرَ - عند عدم التغير مخصصًا لمفهوم الثانى، وهو أن الماء القليل ينجس مطلقا تغير أو لا، فيكون قاصرًا له على حال التغير فقط، ويكون معنى المفهوم حينئذ أن ما دون القلتين يحمل الخَبَثَ، أى: إذا تغير عملا بمنطوق الحديث الأول.

والجواب: لو جعل الأمر كذلك لما بقى للشرط - وهو إذا بلغ الماء قلتين - فائدة: لأن القليل والكثير على هذا الوجه فى الحكم سواء، فلا أثر للكثرة حينئذ، ولا معنى للتقييد بها، بل المدار على التغير والقليل والكثير فيه سواء، وهو ممنوع فى كلام الفصحاء؛ فضلا عن كلام النبى ﷺ الذى هو أفصح العرب قاطبة، فتعين جعل مفهوم الثانى مخصصًا لمنطوق الأول دون العكس. فإن قيل: إذا كان المالكية ممن يقولون بالتخصيص بالمفهوم. فَلِمَ أخذوا بعموم الحديث الأول، ولم يخصصوه بمفهوم الثانى؛ كما فعلت الشافعية؟

والجواب: لأن الحديث الثانى غير صالح عندهم للحجية، حتى يكون معارضًا للأول؛ لاضطرابه متنًا وسندًا. قال صاحب «نيل الأوطار»: قال ابن عبد البر فى «التمهيد»: ما ذهب إليه الشافعى من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر، غير ثابت من جهة الأثر؛ لأن الحديث المذكور تكلم فيه جماعة من أهل العلم، ولأن القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغهما فى أثر ثابت ولا إجماع. وقال فى «الاستذكار» حديث معلول - وقد رد الشافعية عن هذا كله بما لا مزيد عليه. واستدل القائلون بجواز التخصيص بالمفهوم: بأن المفهوم دليل شرعى، وكل دليل شرعى؛ فإنه يجوز تخصيص العام به عند التعارض، فالمفهوم يجوز تخصيص العام به عند التعارض وهو المطلوب:

أما الصغرى: فمسلمة؛ لأن الكلام مع القائلين بحجية مفهوم المخالفة.

وأما الكبرى: فللجمع بين الدليلين المتعارضين؛ لأن التخصيص فيه جمع بينهما وإعمال لهما من بعض الوجوه وهو واضح، وعدم التخصيص فيه إبطال لهما إن ترك العمل بهما معًا، ولأحدهما إن عمل بالآخر فقط وبديهى أنه لا يمكن العمل بهما من كل وجه لما بينهما من التعارض والجمع بين الدليلين متى أمكن مقدم على الإبطال. وقد أمكن بجعل أحدهما مخصصا للآخر؛ فتعين الذهاب إليه - فتم الدليل وأثبت المطلوب. ونوقش هذا الدليل: بأنا لا نسلم أن فى=

.. ..

=التخصيص إعمالاً للدليلين؛ لأن الدليلين المتعارضين هنا هما المفهوم بالنسبة إلى تمام معناه، والعام بالنسبة إلى ذلك الخاص والجمع بينهما بالتخصيص إلغاء لأحدهما بالضرورة، وهو العام بالنسبة إلى ذلك الخاص، والباقى معمولاً به هو العام فى الجملة، والعام بالنسبة إلى مدلوله فى الجملة لم يكن معارضًا للمفهوم. فما كان معارضا للمفهوم قد ألغى بالتخصيص، وما لم يلغ لم يكن معارضًا للمفهوم، فلم يتحقق فى التخصيص إعمال للدليلين المتعارضين. وقد أجيب عن هذه المناقشة: بأن المفهوم له مدلول واحد عرفًا بمعنى أنه لا يصح حملهُ على معنى آخر عرفًا؛ كما هو قاعدة المفهوم، وأما العام فله مدلولان: أحدهما: حقيقى، وهو جميع الأفراد، والآخر: مجازى وهو بعض الأفراد، وشرط إرادة الحقيقى عدم وجود الصارف عنه وهو هنا منتف؛ بل المانع منه موجود عرفا. وهو وجود الخاص فيجمع بين الدليلين بحمل العام على المعنى المجازى وهو الباقى نظرا إلى وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى وحمل المفهوم على الحقيقة نظرا إلى عدم المانع منها ولا معنى للتخصيص المفضى إلى إعمال الدليلين إلا هذا – فاندفعت المناقشة وتم الدليل وأثبت المطلوب. واستدل القائلون بمنع تخصيص المنطوق بالمفهوم المخالف: بأنه أضعف دلالة من المنطوق؛ لافتقاره فى دلالته إلى المنطوق. بخلاف العكس، فلا يصح تخصيص المنطوق به، وإلا لزم تقديم الأضعف على الأقوى، وهو باطل بداهة؛ لأن العمل بأقوى الدليلين واجب عقلاً وشرعًا، فثبت بهذا امتناع تخصيص المنطوق بالمفهوم المخالف وهو المطلوب. نوقش هذا الدليل: بأنا لا نسلم أن المفهوم فى محل النزاع أضعف من المنطوق – و«قولكم لا فتقار المفهوم فى دلالته إلى المنطوق»، قلنا: معارض بأن المفهوم فى محل النزاع خاص، والمنطوق عام، والخاص أقوى دلالة من العام، فيلزم أن المنطوق فى محل الخلاف أضعف دلالة من المفهوم. فلا يكون تخصيصه به تقديمًا للأضعف على الأقوى. ولئن سلمنا: أن المفهوم أضعف من المنطوق فلا نسلم بطلان تقديم الأضعف على الأقوى على إطلاقه، لأنكم إن أردتم بالتقديم الترجيح المقتضى لترك الأقوى وعدم العمل به أصلاً – فمسلم أنه باطل. ولا يضرنا؛ لأن هذا المعنى ليس مرادًا لنا؛ كما هو قضية التخصيص؛ إذ التخصيص فيه إعمال للأقوى فى الجملة. وإن أردتم بالتقديم اعتبار الأضعف مع الأقوى، وعدم إهماله بجعله مخصصًا له فلا نسلم أن التقديم بهذا المعنى باطل؛ لأن التساوى فى القوة ليس شرطًا فى باب التخصيص؛ ولذا خص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد مع التفاوت فى القوة؛ ولأن العمل بأقوى الدليلين محله إذا تعذر الجمع، وإلا فلا مانع من الجمع بينهما عقلاً وشرعًا.

وقد أجاب بعض الحنفية عن هذه المناقشة: بأن التخصيص مع عدم التساوى فى القوة ترجيح للمرجوح. وهو خلاف البديهة، وأما تخصيص عام الكتاب والمتواتر بخبر الواحد مع التفاوت فى القوة – فغير مسلم؛ لأن تخصيصه بخبر الواحد لا يكون إلا بعد تخصيصه أولاً بقاطع، وصيرورته ظنيًا مثله فلا تخصيص مع التفاوت، – فاندفعت المناقشة وسلم دليل المستدل. ويمكن أن يدفع هذا الجواب من قبل الجمهور بأنا لا نسلم أن التخصيص مع التفاوت فى القوة ترجيح للمرجوح. وإنما هو اعتبار للمرجوح مع الراجح، وإعمال للدليلين ولا بطلان فى ذلك، نعم=

قال المصنف - رحمه الله -: القَوْلُ فِي بِنَاءِ العَامِّ عَلَى الخَاصِّ

الشرح: قال - رضى الله عنه - اعلم - وفقك الله تعالى - أن كلام المصنِّفين فى «علم الأصول» فى نقل مذاهب العلماء فى هذه المسألة - مختلف، فلتحط علمًا بذلك، فنقول:

قال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهانى: يُبنى العَامُّ على الخاصِّ، ويصير الخاص تفسيرًا له، ومن الناس من يقول: إذا عدم التاريخ، رجع إلى الأخذ بأحدهما إلى دليل، ولم يكن حمل أحدهما على الآخر أولى من العكس؛ وهو مذهب عيسى بن أبان، والكرخى.

فمن قال من أصحابنا: إنَّ البيان لا يتأخر، قال: إذا ورد الخاصُّ بعد العامِّ، كان ناسخًا له؛ وكذلك إذا ورد العامُّ بعد الخاصِّ، وإذا عدم التاريخ، وجب البناء.

قال الغَزَّالىُّ فى «المستصفى» [(١)]: إذا تعارض عامٌّ وخاصٌّ؛ كقوله - عليه السلام -: فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ» [(٢)] مع قوله: «لا صَدَقَةَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ» [(٣)] - فقد

=كان يكون ترجيحا للمرجوح لو أننا تركنا العمل بالأقوى أصلا وليس كذلك.

وأما ما قاله المجيب من أن عام الكتاب لا يخصص بخبر الواحد إلا بعد تخصيصه أولا بقاطع فمذهب لا يقول به المستدل؛ لأنه ممن يقولون بحجية المفهوم، وبأن عام الكتاب يخص بخبر الواحد مطلقا، فكيف يعتمد عليه فى تصحيح دليله؛ فظهر بهذا: أن الجواب المذكور لا يدفع المناقشة الواردة على الدليل، بل لا تزال قائمة.

وبالجملة: فكل ما قاله بعض الحنفية لرد هذه المناقشة، وتصحيح دليل المانعين مبنىٌّ على مذهبهم فى التخصيص، لا على مذهب المستدل، فلا يفيده شيئًا وبه يُعلم عدم تمام الدليل المذكور. هذا تمام القول فى استدلال الفريقين المتنازعين، ومنه يتبين للناظر أن القول الذى تم دليله، وسلم عن المعارضة هو القول بجواز تخصيص المنطوق بالمفهوم وهو ما ذهب إليه الجمهور؛ وإذا جاز تخصيص المنطوق بالمفهوم جاز تخصيص المفهوم به بالأولى؛ على أننا لم نقف على خلاف فى جواز تخصيص المفهوم بالمفهوم: ينظر نص كلام شيخنا الحفراوى فى المنطوق والمفهوم وينظر: تكملة الإبهاج (٣/١١٤)، والإحكام للآمدى (٣/١٠٤)، شرح مسلّم الثبوت (١/٣٥٣)، غاية الوصول شرح لب الأصول ص٧٩.

(١) ينظر المستصفى (٢/١٤١).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ:

البيهقى (٤/١٣٠) كتاب الزكاة: باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض من حديث أبى هريرة.

وأخرجه الترمذى (٢/٧٥): كتاب الزكاة باب ما جاء فى الصدقة فيما يسقى بالأنهار،=

.. ..

=وغيرها، وابن ماجه (١/٥٨٠): كتاب الزكاة: باب صدقة الزروع والثمار، حديث (١٨١٦)، من حديث أبي هريرة بلفظ: «فيما سقت السماء والعيون العشر، وفيما سُقى بالنضج نصف العشر». وله شاهد من حديث ابن عمر.

أخرجه البخارى (٣/٣٤٧): كتاب الزكاة: باب العشر فيما يسقى من ماء السماء، وبالماء الجارى، الحديث (١٤٨٣)، وأبو داود (٢/٢٥٢): كتاب الزكاة: باب صدقة الزرع. حديث (١٥٩٦)، والترمذى (٢/٧٥): كتاب الزكاة: باب ما جاء فى الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيرها، حديث (٦٣٥)، والنسائى (٥/٤١): كتاب الزكاة : ما يوجب العشر، وما يوجب نصف العشر، وابن ماجه (١/٥٨١): كتاب الزكاة: باب صدقة الزروع والثمار، حديث (١٨١٧)، وابن الجارود (ص ١٢٨): كتاب الزكاة، حديث (٣٤٨)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٢/٣٦): كتاب الزكاة باب زكاة ما يخرج من الأرض، والبيهقى (٤/١٣٠): كتاب الزكاة: باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض، وابن خزيمة (٤/٣٧) رقم (٢٣٠٧)، (٢٣٠٨)، والطبرانى فى «الصغير» (٢/١١٤)، والبغوى «فى شرح السنة» (٣/٣٤٥ - بتحقيقنا)، كلهم من طريق الزهرى، عن سالم، عن أبيه مرفوعا بلفظ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر، وما سقى بالنضح نصف العشر».

وفى الباب عن جابر، وعلى، ومعاذ: حديث جابر:

أخرجه مسلم (٢/٦٧٥) كتاب الزكاة: باب ما فيه العشر أو نصف العشر، حديث (٩٨١)، وأبو داود (١/٥٠٢): كتاب الزكاة: باب صدقة الزرع، حديث (١٥٩٧)، والنسائى (٥/٤١، ٤٢): كتاب الزكاة: باب ما يوجب العشر، وما يوجب نصف العشر، وابن الجارود فى المنتقى (٣٤٧)، وابن خزيمة (٤/٣٨)، رقم (٢٣٠٩)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٢/٣٧)، والدارقطنى (٢/١٣٠) والبيهقى (٤/١٣٠)، من طريق عمار بن الحارث، عن أبى الزبير أنه سمع جابرا يذكر أن رسول الله ﷺ - قال: «فيما سقت الأنهار والعيون العشور، وفيما سقى بالسانية نصف العشر».

حديث على: أخرجه أحمد (١/١٤٥) بلفظ فيما سقت السماء ففيه العشر وما سقى بالغرب والدالية ففيه نصف العشر».

حديث معاذ: أخرجه النسائى (٥/٤٢) كتاب الزكاة: باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر وابن ماجه (١/٥٨١)، كتاب الزكاة: باب صدقة الزروع والثمار حديث (١٨١٨)، والبيهقى (٤/١٣١) كتاب الزكاة: باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض.

عن أبى وائل، عن مسروق، عن معاذ بن جبل، قال: بعثنى رسول الله ﷺ إلى اليمن، وأمرنى أن آخذ مما سقت السماء وما سقى بَعْلاً العشر، وما سقى بالدوالى. نصف العشر.

(٣) أخرجه البخارى (٣/٣١٠): كتاب الزكاة: باب زكاة الورق بحديث (١٤٤٧)، ومسلم (٢/٦٧٤): كتاب الزكاة حديث (٥١/٩٧٩)، وأبو داود (٢/٢٠٨): كتاب الزكاة: باب ما تجب فيه الزكاة، حديث (١٥٥٨)، والترمذى (٢/٦٩): كتاب الزكاة: باب ما جاء فى صدقة الزرع والثمر والحبوب، حديث (٦٢٢). والنسائى (٥/١٧): كتاب الزكاة: باب زكاة الإبل،=

ذكرنا من مذهب القاضي: أن التعارض واقع؛ لإمكان كون أحدهما ناسخا بتقدير إرادة العموم بالعامِّ، والمختار: أن يجعل بيانًا، ولا يقدر نسخًا إلا للضرورة، ولا ضرورة.

=وابن ماجه (٥٧١/١): كتاب الزكاة: باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال، حديث (١٧٩٣)، ومالك (٢٤٤/١، ٢٤٥): كتاب الزكاة باب ما تجب فيه الزكاة، حديث (٢)، والشافعي (٢٣١/١، ٢٣٢): كتاب الزكاة: الباب الثاني فيما يجب أخذه من رب المال من الزكاة وما لا ينبغي أن يؤخذ، حديث (٦٣٦: ٦٤٢)، وابن أبي شيبة (١١٧/٣، ١٢٤، ١٣٧)، كتاب الزكاة: باب من قال ليس في أقل من مائتي درهم زكاة وباب من قال ليس فيما دون الخمس من الإبل صدقة، وأحمد (٦/٣)، وعبد الرزاق (٧٢٥٢، ٧٢٥٣، ٧٢٥٤، ٧٢٥٥)، وابن الجارود (ص ١٢٤، ١٢٥): كتاب الزكاة، حديث (٣٤٠)، والدارقطني (٩٣/٢): كتاب الزكاة: باب وجوب زكاة الذهب والورق والماشية والثمار والحبوب، حديث (٥)، والبيهقي (٨٤/٤): كتاب الزكاة: باب العدد الذي إذا بلغته الإبل كانت فيها صدقة، والحميدي (٣٢٢/٢) رقم (٧٣٥) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢/ ٣٤ - ٣٥) وأبو يعلى (٢٦٨/٢) رقم (٩٧٩). وابن حبان (٣٢٦٥- الإحسان) وأبو عبيد القاسم بن سلام في «الأموال» (ص - ٤٣٠) رقم (١٤٢١) والطبراني في الصغير (٢٣٥/١). من حديث أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله - ﷺ -: «ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة، وليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة وليس فيما دون خمس أوسق من التمر صدقة».

وفي الباب عن جابر وأبي هريرة وابن عمر: حديث جابر:

أخرجه مسلم (٦٧٥/٢) كتاب الزكاة حديث (٩٨٠/٦) وأحمد (٢٦٦/٣) وابن ماجه (٥٧٢/١) كتاب الزكاة: باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال رقم (١٧٩٤) وابن خزيمة (٢٣٠٤، ٢٣٠٥) وعبد بن حميد (ص - ٣٣٢) رقم (١٠١٣). والبيهقي (١٢١/٤) بمثل حديث أبي سعيد.

حديث أبي هريرة:

أخرجه أحمد (٤٠٢/٢) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣٥/٢) كتاب الزكاة: باب زكاة ما يخرج من الأرض.

حديث ابن عمر:

أخرجه أحمد (٩٢/٢)، والبزار (٤٢٠/١ - كشف)، رقم (٨٨٨)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٣٥/٢)، والبيهقي (١٢١/٤)، من طريق ليث بن أبي سليم، عن نافع، عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال: «ليس فيما دون خمس من الإبل صدقة».

وذكره الهيثمي (٧٣/٣)، وقال: رواه أحمد والبزار، والطبراني في الأوسط، وفيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة لكنه مدلس أ.هـ.

وقد تابعه عبدالرحمن بن محمد، عن نافع، عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: ليس فيما دون خمسة أوساق، ولا خمس أواق صدقة، أخرجه البزار (٨٨٧ - كشف)، وقال الهيثمي في المجمع (٧٢/٣)، وفي إسناده ضعف.

قال صاحب «المعتمد»[(١)]: إذا ورد خبران: خَاصٌّ، وعامٌّ، وهما كالمتنافيين -: [فلا يخلو إما] أن يعلم اقتران أحدهما بالآخر، أو يعلم تراخى أحدهما عن الآخر: فإن علم اقتران أحدهما [بالآخر] [(٢)] - فالواجب أن يكون الخاصُّ مخصِّصًا للعامِّ؛ لأن الخاصَّ أَقَلُّ احتمالاً فيما يتناوله من العامِّ.

فأما إذا علمنا تراخى الخاصِّ عن العامِّ: فإنه إنْ كان ورود الخاصِّ قبل ما يحضر وقت العمل بالعام: فإنه يكون بيانًا للتخصيص، ويجوز ذلك [٢٢/ب] عند من يجيز تأخير بيان العامِّ، ولا يجوز عند من لا يجيزه.

وإن حضر الخاصُّ بعد ما حضر وقتُ العَمَلِ بالعامِّ: فإنه يكون نسخًا وبيانًا لمراد المتكلِّم فيما بَعْدُ، دون ما قبل؛ لأن البيان لايتأخَّر عن وقت الحاجة.

فأما إذا كان العامُّ هو المتراخى عن الخاصِّ - فعند أصحاب الشافعى: يبنَى على الخاصِّ؛ فيكون المراد بـ «العامِّ»: ما لم يتناوله الخاصُّ.

وذهب أصحاب أبى حنيفة، وقاضى القضاة: إلى أن العامَّ المتأخِّر ينسخ الخاصَّ المتقدِّم.

هذا كلُّه إذا عرف تاريخ، وأما إذا لم يُعْرفِ التاريخُ بينهما - فعند أصحاب الشافعى: أن الخاص يخصِّص العامَّ؛ وهذا شديدٌ عَلى أصولهم؛ لأنه ليس الخاصُّ مع العامِّ إلا أن يقارنه أو يتأخَّر عنه أو يتقدَّم عليه، وقد بان وجوب خروج ما تناوله الخاصُّ من العامِّ فى الأحوال الثلاثة.

هذا ما نقله صاحب «المعتمد» من المذاهبِ والتفاصيلِ فى هذه المسألة.

قال [صاحب][(٣)] «الملخَّص»: بناء العامِّ على الخاصِّ صورته: أن تَرِدَ صيغة عامَّة بإثبات حكم فى جنس، ويرد خبر خاصٌّ بنَفْيِ الحكم عن بعض ما تناوله؛ فلا يخلو ذلك من أقسام:

أحدها: أن يردا معًا؛ فهذا لا خلاف فى وجوب بناء أحدهما على الآخر، وهو أن العامَّ منهما يبنى على الخاصِّ.

والقسم الآخر: أن يعلم تاريخهما، وتقدُّم أحدهما على الآخر: فأصحاب أبى حنيفة: يحملونه على النسخ، سواءٌ كان المتقدِّم العامَّ أو الخاصَّ، واختلف أصحاب

---

(١) ينظر: المعتمد (١/٢٥٦-٢٥٧).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

الشافعيِّ فى ذلك، فَمَنْ منع تأخير البيان: حمله على النسخ، ومن أجاز ذلك: أوجب البناء، وكذلك يجىء على قول أصحابنا، مع اختلافهم فى تأخير البيان.

القسم الثالث: أن يوجد الخبران ولا تاريخ، ولا يُعْلَم أَيُّهُمَا المتقدمُ، واختلف أَهْلُ الْعِلْمِ فى ذلك:

والذى ذهب إليه أصحابنا، وأصحابُ الشافعىِّ: وجوبُ بناءِ العامِّ على الخاصِّ.

وأما أهلُ العراقِ: فإنهم لا يختلفون [٢٣/أ] فى أن بناء العامِّ منهما على الخاصِّ لا يجوز على الإطلاق، واختلفوا فى وجه استعمالهما، أو استعمال أحدهما:

فكان عيسى بن أبان يقول: لا يخلو ذلك من أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون السلف حملوا أحدهما على موافقة الآخر، فبنوا العامَّ على الخاصِّ؛ فذلك يوجب استعماله على ما فعلوه، وَمَثَّلَهُ بنهيه ﷺ عن بيع الإنسان ما ليس عنده [(١)]، والسلَمُ مستثنى من عموم النهى، أو يكونوا عملوا بموجب أحدهما وأسقطوا الآخر، فيجب حَمْلُ ما أسقطوا على أنه منسوخ بما عملوا به، أو يكون أكثرهم استعمَلَ أحدهما، وأنكروا علَى مَنِ استعمل الآخر؛ فالواجب المصير إلَى ما فعله الأكثر.

ونقل عن الكرخىِّ أنه قال: إذا علم تاريخهما، وتقدَّم أحدهما على الآخر - حُمِلاَ على النسخ، وإن علم ورودهما معًا: فإن أمكن أن يجعل أحدهما فى حكم الاستثناء، والآخر فى حكم المستثنَى منه - حُمِلاَ على ذلك، وإن لم يُعْلَمْ ذلك - لم يجز بناءُ العامِّ على الخاصِّ، ويجب الرجوع إلى دليل آخر.

وإن كان أحدهما يحتاجُ إلى بيان، وأمكن أن يكون الآخر بيانًا له - حمل على ذلك، وإن لم يمكن ذلك سلك بهما مسلكً الترجيح، فيرجّح الحاظر منهما على المبيح، والمفيد للحكم الشرعى على الحكم العقلى.

---

(١) لم نقف عليه بهذا اللفظ وفى معناه حديث حكيم بن حزام قال: قلت: يا رسول الله إنى أشترى بيوعا فما يحل لى منها وما يحرم ؟ فقال: يا ابن أخى إذا اشتريت بيعا فَلاَ تبعه حتى تقبضه. أخرجه أبو داود (٣/٨٦٨-٨٦٩) كتاب البيوع: باب فى الرجل يبيع ما ليس عنده حديث (٣٥٠٣) والترمذى (٣/٥٣٤). كتاب البيوع: باب كراهية بيع ما ليس عندك حديث (١٢٣٢) والنسائى (٧/٢٨٩) كتاب البيوع: باب بيع ما ليس عند البائع وابن ماجه (٢/٧٣٧) كتاب التجارات: باب النهى عن بيع ما ليس عندك حديث (٢١٨٧) وأحمد (٣/٤٠٢، ٤٣٤) وابن الجارود رقم (٦٠٢) والبيهقى (٥/٣١٧) كتاب البيوع: باب ما ورد فى كراهية التبايع بالعينة، والطبرانى فى «الصغير» (٤/٢) من حديث حكيم بن حزام.

قال أبو الخَطَّاب الحنبلىُّ: يقَّدم الخاصُّ على العامِّ، سواء تقدمَّ الخاصُّ أو تأخَّر أو جُهِلَ التاريخ؛ وبه قال أصحاب الشافعى، وقال أصحاب أبى حنيفة - إن تأخَّر الخاصُّ - كقولنا، وإن تقدَّم الخَاصُّ: قُدِّمَ العامُّ عليه، وحكم بنسخ الخاصِّ، وإن جهل التاريخ: يوقَف بينهما.

وقال بعض أهل الظاهر: إن كانا فى الكتاب، قضى بالخاصِّ على العامِّ، وإن كانا فى السنة، سَقَطَا.

هذه الأقوال المنقولة فى هذه المسألة.

قال المصنف - رحمه الله -: إِذَا رُوِىَ عن رَسُول اللهِ ﷺ خَبَرَانِ: خَاصٌّ، وَعَامٌّ، [٢٣/ب] وَهُمَا كَالْمُتَنَافِيَيْنِ فَإِمَّا أَنْ نَعْلَمَ تَارِيخَهُمَا، أَوْ لا نَعْلَمَ:

فَإِنْ عَلِمْنَا التَّارِيخَ: فَإِمَّا أَنْ نَعْلَمَ مُقَارَنَتَهُمَا، أَوْ نَعْلَمَ تَرَاخِىَ أَحَدِهِمَا عَنِ الآخَرِ:

فَإِنْ عَلِمْنَا مُقَارَنَتَهُمَا؛ نَحْوُ أَنْ يَقُولَ: «فِى الخَيْلِ زَكَاةٌ»، وَيَقُولَ عَقِيبَهُ: «لَيْسَ فِى الذُّكُورِ مِنَ الخَيْلِ زَكَاةٌ» فَالوَاجِبُ: أَنْ يَكُونَ الخَاصُّ مُخَصِّصًا لِلْعَامِّ.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: بَلْ ذَلِكَ القَدْرُ مِنَ العَامِّ يَصِيرُ مُعَارِضاً لِلْخَاصِّ.

لَنَا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّ الخَاصَّ أَقْوَى دِلاَلَةً عَلَى مَا يَتَنَاوَلُهُ مِنَ العَامِّ، والأَقْوَى رَاجِحٌ؛ فَالخَاصُّ رَاجِحٌ:

بَيَانُ الأَوَّلِ: أَنَّ العَامَّ يَجُوزُ إِطْلاَقُهُ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةِ ذَلِكَ الخَاصِّ.

أَمَّا ذَلِكَ الخَاصُّ فَلاَ يَجُوزُ إِطْلاَقُهُ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةِ ذَلِكَ الخَاصِّ؛ فَثَبَتَ أَنَّهُ أَقْوَى.

الثَّانِى: أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: «اشْتَرِ كُلَّ مَا فِى السُّوقِ مِنَ اللَّحْمِ»، ثُمَّ قَالَ عَقِيبَهُ: «لا تَشْتَرِ لَحْمَ البَقَرِ» - فُهِمَ مِنْهُ إِخْرَاجُ لَحْمِ البَقَرِ مِنْ كَلاَمِهِ الأَوَّلِ.

الثَّالِثُ: أَن إِجْرَاءَ العَامِّ عَلَى عُمُومِه - إِلْغَاءٌ لِلْخَاصِّ، وَاعْتِبَارُ الخَاصِّ لاَ يُوجِبُ إِلْغَاءَ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ فَكَانَ ذَلِكَ أَوْلَى.

فَإِنْ قُلْتَ: «هَلا حَمَلْتُمْ قَوْلَهُ: «فِى الخَيْلِ زَكَاةٌ» عَلَى التَّطَوُّعِ، وَقَوْلَهُ: لا زَكَاةَ فِى الذُّكُورِ مِنَ الخَيْلِ» عَلَى نَفْىِ الوُجُوبِ، وَهَذَا وَإِنْ كَانَ مَجَازًا لَكِنَّ التَّخْصِيصَ أَيْضًا مَجَازٌ؛ فَلِمَ كَانَ مَجَازُكُمْ أَوْلَى مِنْ مَجَازِنَا ؟!»:

قُلْتُ: لأَنَّا نفْرِضُ الكَلامَ فِيمَا إِذَا قَالَ: «أَوْجَبْتُ الزَّكَاةَ فِى الخَيْلِ»، ثُمَّ: «لاَ أُوجِبُهَا فِى الذُّكُورِ مِنَ الخَيْلِ».

وَلأَنَّ قَوْلَهُ: «فِى الخَيْلِ زَكَاةٌ» يَقْتَضِى وُجُوبَهَا فِى الإِنَاثِ وَالذُّكُورِ، فَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى التَّطَوُّعِ لَكُنَّا قَدْ عَدَلْنَا بِاللَّفْظِ عَنْ ظَاهِرِهِ فِى الإِنَاثِ؛ لِدَلِيلٍ لاَ يَتَنَاوَلُ الإِنَاثَ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، إِذَا أَخْرَجْنَا الذُّكُورَ فِى قَوْلِهِ: «فِى الخَيْلِ زَكَاةٌ» لأَنَّا نَكُونُ قَدْ أَخْرَجْنَا مِنَ العَامِّ شَيْئاً؛ لِدَلِيلٍ يَتَنَاوَلُهُ، وَاقْتَضَى إِخْرَاجَهُ.

أَمَّا إِذَا عَلِمْنَا تَأْخِيرَ الخَاصِّ عَنِ العَامِّ: فَإِنْ وَرَدَ الخَاصُّ قَبْلَ حُضُورِ وَقْتِ العَمَلِ بِالعَامِّ كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِلتَّخْصِيصِ.

وَيَجُوزُ ذَلِكَ عِنْدَ مَنْ يُجَوِّزُ تَأْخِيرَ بَيَانِ العَامِّ، وَلا يَجُوزُ عِنْدَ المَانِعِينَ مِنْهُ.

وَإِنْ وَرَدَ الخَاصُّ بَعْدَ حُضُورِ وَقْتِ العَمَلِ بِالعَامِّ كَانَ ذَلِكَ نَسْخًا وَبَيَاناً لِمُرَادِ المُتَكَلِّمِ فِيمَا بَعْدُ، دُونَ مَا قَبْلُ؛ لأَنَّ البَيَانَ لا يَتَأَخَّرُ عَنْ وَقْتِ الحَاجَةِ.

أَمَّا إِنْ كَانَ العَامُّ مُتَأَخِّرًا عَنِ الخَاصِّ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ، وَأَبِى الحُسَيْنِ البَصْرِىِّ: أَنَّ العَامَّ يُبْنَى عَلَى الخَاصِّ؛ وَهُوَ المُخْتَارُ.

وَعِنْدَ أَبِى حَنِيفَةَ، وَالقَاضِى عَبْدِ الجَبَّارِ بْنِ أَحْمَدَ: أَنَّ العَامَّ المُتَأَخِّرَ يَنْسَخُ الخَاصَّ المُتَقَدِّمَ.

وَتَوَقَّفَ ابْنُ العَارِضِ فِيهِ.

لَنَا وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: الخَاصُّ أَقْوَى دَلاَلَةً عَلَى مَا يَتَنَاوَلُهُ مِنَ العَامِّ، وَالأَقْوَى رَاجِحٌ؛ فَالخَاصُّ رَاجِحٌ.

الثَّانِى: أَنَّ إِجْرَاءَ العَامِّ عَلَى عُمُومِهِ يُوجِبُ إِلْغَاءَ الخَاصِّ، وَاعْتِبَارَ الخَاصِّ لاَ يُوجِبُ إِلْغَاءَ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ فَكَانَ أَوْلَى.

وَاحْتَجَّ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَصْحَابُهُ رَحِمَهُمُ اللهُ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: مَا رُوِىَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِىَ اللهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ: «كُنَّا نَأْخُذُ بِالأَحْدَثِ فَالأَحْدَثِ»؛ فَإِذَا كَانَ العَامُّ مُتَأَخِّرًا كَانَ أَحْدَثَ؛ فَوَجَبَ الأَخْذُ بِهِ.

وَثَانِيهَا: لَفْظَانِ تعارَضَا، وَعُلِمَ التَّارِيخُ بَيْنَهُمَا فَوَجَبَ تَسْلِيطُ الأَخِيرِ عَلَى السَّابِقِ؛

كَمَا لَوْ كَانَ الأَخِيرُ خاصًّا.

وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا: «لَفظَانِ»؛ عَنِ العَامِّ الَّذِى يَخصُّهُ العَقْلُ؛ فَإِنَّا هُنَاكَ سَلَّطْنَا المُتَقَدِّمَ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ اللَّفْظَ العَامَّ فِى تَنَاوُلِهِ لآحَادِ مَا دَخَلَ تَحْتَهُ يَجْرِى مَجْرَى أَلْفَاظٍ خَاصَّةٍ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا يَتَنَاوَلُ وَاحِدًا فَقَطْ مِنْ تِلْكَ الآحَادِ؛ لأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [التَّوْبَة: ٥] قَائِمٌ مَقَامَ قَوْلِهِ: «اقْتُلُوا زَيْدًا المُشْرِكَ، اقْتُلُوا عَمْرًا، اقْتُلُوا خَالِدًا، وَلَوْ قَالَ ذَلِكَ بَعْدَمَا قَالَ: «لا تَقْتُلُوا زَيْدًا» لَكَانَ الثَّانِى نَاسِخًا.

وَاحْتَجَّ ابْنُ الْعَارِضِ عَلَى التَّوَقُّفِ: بِأَنَّ هَذَيْنِ الخِطَابَيْنِ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَعَمُّ مِنَ الآخَرِ مِنْ وَجْهٍ، وَأَخَصُّ مِنْ وَجْهٍ آخرَ؛ لأَنَّهُ إِذَا قَالَ: «لاَ تَقْتُلُوا اليَهُودَ»، ثُمَّ قَالَ بَعْدَهُ: «اقْتُلُوا المُشْرِكِينَ» فَقَوْلُهُ: «لاَ تَقْتُلُوا اليَهُودَ» أَخَصُّ مِنْ قَوْلِهِ: «اقْتُلُوا المُشْرِكِينَ»؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّ اليَهُودِىَّ أَخَصُّ مِنَ المُشْرِكِ، وَأَعَمُّ مِنْهُ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ دَخَلَ فِى المُتَقَدِّمِ مِنَ الأَوْقَاتِ مَا لَمْ يَدْخُلْ فِى المُتَأَخِّرِ، وَهُوَ: مَا بَيْنَ زَمَانِ وُرُودِ المُتَقَدِّمِ وَالمُتَأَخِّرِ.

فَظَهَرَ: أَنَّ الخَاصَّ المُتَقَدِّمَ أَعَمُّ فِى الأَزْمَانِ، وَأَخَصُّ فِى الأَعْيَانِ، وَالعَامَّ المُتَأَخِّرَ بِالعَكْسِ؛ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَعَمُّ مِنَ الآخَرِ مِنْ وَجْهٍ، وَأَخَصُّ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ.

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ وَجَبَ التَّوَقُّفُ، وَالرُّجُوعُ إِلَى التَّرْجِيحِ؛ كَمَا فِى كُلِّ خِطَابَيْنِ هَذَا شَأْنُهُمَا.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن التنافى أعَمُّ من التناقض والتضادِّ، فالمتناقضان والمتضادَّان متنافيانُ؛ إذ معنى التنافِى أنهما لا يجتمعان صِدْقًا، وكل ضدين ونقيضين كذلك، وليس كل متنافيين نقيضين أو ضدين، فالكليتان متضادتان، والكلية مع الجزئية نقيضان عند وجود شرائط التناقض، والخبران إذا كان أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا؛ كقوله: «فى الخَيْلِ زكاة»(١)، «لا زكاة فى ذُكُور الخيل»(٢) - هما كالمتنافيين، وليسا بمتنافيين؛ لإمكان الجمع بينهما؛ على ما سيأتى بيانه.

---

(١) تقدم.

(٢) يشهد له حديث: «قد عفوت عن صَدَقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة ربع العشر من كل مائتى درهم خمسة دراهم، ومن كل عشرين دينارا نصف دينار، وليس فى مائتى درهم شىء حتى يحول عليها الحول، ففيها خمسة دراهم، فمازاد ففى كل أربعين درهما درهم، وفى كل أربعة دنانير تزيد على العشرين دينارا درهم. حتى تبلغ أربعين دينارا، ففى كل أربعين دينار وفى كل أربعة وعشرين نصف دينار ودرهم». أخرجه عبد الرزاق (٤ / ٣٣، ٣٤) مختصرا: كتاب=

وإذا عرفتَ ذلك، فنقول: إما أن نعلم تاريخهما بأن نَعْلَمَ مقارنتهما، أو تقدُّم ورود أحدهما، وتأخر الآخر، أولا يعلم شيء مِنْ ذلك، فإن علم مقارنتهما؛ كما إذا قال النبي ﷺ: «فِي الخيل زكاة»، ثم أعقبه: «لا زكاة في ذكور الخيل» - فالواجب أن يجعل الخاصُّ مخصِّصًا للعّام، ومنهم من قال: الخاصُّ مع العامِّ يتعارضان في محلِّ التخصيص من العامِّ، ويجب التوقف فيه.

والدليل على المختار: أن الخاصَّ أقوَى دلالةً علَى ما يتناوله من العامِّ علَى ما يتناوله من الخاصِّ؛ وذلك لوجوه:

الأول: هو أن الخاصَّ موضوعٌ لما يتناوله فقطْ، وليس العامُّ موضوعًا لما يتناوله الخاصُّ فقطْ، فكانت دلالة الخاصِّ أقوَى، أو نقول: الخاصُّ أَشَدُّ تصريحًا لما يتناوله من العامِّ في متناول الخاصِّ، والعام أكثر احتمالاً لعدم إرادة ما دلَّ عليه الخاصُّ من الخاصِّ على مدلوله.

فثبت: أن دلالة الخاصِّ أقوى، فالخاصُّ راجح؛ فيبطل ما قاله المتوقِّف، فيخصَّص العامُّ.

الثاني: هو أن السيِّد إذا قال لعبده: «اشتَرِ كلَّ ما في السوق من اللحم»، ثم قال عقيبه: «لا تشترِ لحم البقر» - فَهِمَ العبد إخراج لحم البقر من الكلام، ولولا أنه أقوى دلالة من العامِّ - لما فهمه؛ لوجود المعارض السالم عن معارضة زيادة القوة.

فهذان الوجهان [٢٤/أ] يَدُلَّانِ علَى أن الخاصَّ أَقْوَى دلالة.

وأما الوجه الثالث، فهو أن نقول: تخصيصُ العَامِّ بالخاصِّ مُوجِبٌ للجمع بين الخاصِّ والعامِّ بقدر الإمكان، وإجراء العامِّ علَى عمومه إلغاء للخاصِّ، والجمع بينهما أولى من إلغاء أحدهما، وإذا كان أولَى كان الخاصُّ أقوى دلالة من العامِّ؛ إذْ لو لم يكن أقْوى من العامِّ، لما ترك العام فيما يتناوله الخاصُّ؛ لوجود المعارض السالِم عن معارضة الأقوى دلالةً؛ هكذا ينبغي أن يقرِّر كلام المصنِّف.

=الزكاة: باب الخيل، الحديث (٦٨٧٩)، عن الحسن بن عمارة، عن أبي إسحاق، عن عاصم بن ضمرة، عن علي مرفوعا. وأخرجه أبو داود (٢ / ٢٣): كتاب الزكاة: باب في زكاة السائمة، حديث (١٥٧٣)، عن سليمان بن داود المهري أخبرنا ابن وهب، أخبرني جرير بن حازم وسمى آخر، عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة، والحارث الأعور، عن علي، عن النبي ﷺ بالحديث، وفيه «ليس عليك شيء في الذهب حتى تكون لك عشرون دينارا، فإذا كانت لك عشرون دينارا، وحال عليها الحول ففيها نصف دينار، فما زاد فبحساب ذلك»، قال: فلا أدري أعليّ يقول: «فبحساب ذلك» أو رفعه إلى النبي ﷺ.

وأما ما ذكره لبيان قُوَّة دلالة الخاصِّ فى الوجه الأول - وهو قوله: «يجوز إطلاقُ العامِّ بدون إرادة ذلك الخاصّ، وأما ذلك الخاصُّ فلا يجوز إطلاقه بدون إرادته» -: ففيه نظر:

وبيانه: أنه يجوز تطرق المجاز إلى الخاصِّ؛ فلا يكون ظاهره مراداً؛ فالوجه فى التقرير ما ذكرناه.

فإن قلت: «لِمَ لا يُحْمَلُ قوله: «فى الخيل زكاة» على التطوُّع، ويحمل قوله: «لا زكاة فى ذكور الخيل» على نَفْيِ الوجوب؟! وهذا لأن ما صرتم إليه من تخصيص العامِّ بالخاصِّ مجاز، وما صرنا إليه مجاز؛ فلم يتعيَّن أحد المجازين دون الآخر!!».

قلنا: قوله: «فى الخيل زكاة» يقتضى إيجاب الزكاةِ فى ذُكُورِ الخيل، وأنه تفريعٌ على عموم لفظ «الخيل»؛ فيدل على وجوب الزكاة فى إناث الخيل، فلو حملناه على التطوع، لَكُنَّا أخرجنا الإناث عن ظاهر اللفظ، بدليلٍ لا يتناوله، وهو قوله: «لا زكاة فى ذكور الخيل»؛ ضرورةَ أَنَّ قوله: «لا زكاة فى ذكور الخيل» لا يتناولُ الإناث، ولا كذلك إذا أخرجْنَا الذكورَ من قوله: «فى الخيل زكاة»؛ لأنا نكون قد أخرجنا من قولنا: «فى الخيل زكاة» الذكورَ من الخيلِ؛ بدليل يدلُّ علَى خروجه منه، وهو قوله: «لا زكاة فى ذكور الخيل».

فإن قيل: «السؤالُ باقٍ بحاله»: فإنا نقول: لِمَ كَانَ مجازُكُمْ أولَى من مجازنا؟!

قلنا: لأنا إنما صِرْنَا إلى مجاز التخصيص؛ لوجود المعارض، وهو قوله: «لا زكاة فى ذكور الخيل»؛ بخلاف ما ذكرتم من المجاز؛ فإن هذا المعارض لا يقتضيه، والأصل عدم غيره [٢٤/ب].

هذا كله إذا عُلِمَ تقارنهما، أما إذا علم تَأَخُّر الخاصِّ وتقدُّم العامِّ: فإنْ وَرَدَ الخاصُّ قبل حضور وقت العمل بالعامِّ، كان ذلك بيانًا للتخصيص، ويجوز تأخير بيان التخصيص عند قوم، ولا يجوز عند غيرهم؛ فينبنى علَى هذا الخلاف،، وإن ورد الخاصُّ بعد حضور وقت العمل بالعامِّ، كان ذلك نسخًا؛ لوجود حَدِّ النسخ فيه، وبيانًا لمراد المتكلِّم فيما بعد دُون ما قبل؛ تفريعًا علَى أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، وهو مَبْنِيٌّ علَى جواز التكليف بما لا يطاق.

وأما إذا كان العامُّ متقدمًا والخاصُّ متأخِّرًا: فعند الشافعيِّ، وأبى الحسين البصرى: أن العام [يُبنَى على الخَاصِّ؛ وهَوَ المخْتارُ.

وعند أبى حنيفة، والقاضى عبد الجبار: أنَّ العامَّ][(١) يَنْسَخُ الخاصَّ المتقدِّم، ودليلنا ظاهر؛ وذلك لأن الخاصَّ أقوى - على مَا بينا -، والأقوى راجحٌ؛ فيتسلط على الأضعف ويخصِّصه، لا أن الأضعف ينسخه. وأما حُجَجُ أبى حنيفة: فهى ظاهرة.

وأما ما تَمسَّك به ابن الفارض بالفاء، وفى بعض النسخ: «ابن القاصِّ»(٢)؛ وفى بعضها «ابن العارض» - فالثانى و الثالث فاسد، ووجهه: أن قول القائل: «لا تقتلوا اليهود» أخصُّ من قوله: «اقتلوا الكفار» من وجه، [وأعم من وجه]:

أما خصوصه: فلأنَّ كل يهودىٍّ كافر، وليس كلُّ كافر يهوديًّا؛ فهو خاصٌّ بالنسبة إلى الأعيان، وهو أعم من الكافر بالنسبة إلى الزمان؛ لأنه إذا قال: «لا تقتلوا اليهود»، ثم بعد ذلك بمدة قال: «اقتلوا الكفار» - فإنَّ النَّهْىَ يتناول الزمان (٣) الذى بين النهى

---

(١) سقط فى «ب».

(١) فى «ب»: ابن العارض.

(٢) قال القرافى فى النفائس ٥/٢١٢٣-٢١٢٤: وقع فى «المَحْصُول» فى هذه المسألة ابن الفارض بالفاء، و«ابن العارض» بالعين مع الراء فيهما، وهما تصحيف، وإنما هو «ابن القاص» بالقاف والصاد المهملة من غير راء، وهو أبو العباس أحمد بن أبى أحمد الطَّبرىُّ، صاحب أبى العباس بن سُرَيْجٍ مات بـ«طرسوس» سَنَةَ خمس وثلاثمائة، وكان إماماً عظيماً من الشافعية، وله مصنفات: كتاب «المفتاح» و«أدب القضاء» و «المواقيت» و «التلخيص» وفيه يقول الشاعر: [من الكامل]:

عَقِمَ النِّسَاءُ فَلا يَلِدْنَ شَبِيهَهُ ... إنَّ النِّسَاءَ بِمِثْلِهِ عُقْمُ

وعنه أخذ الفقه أهل «طبرستان» ذكره الشيخ أبو إسحاق فى «طبقات الفقهاء» كذلك، وينبغى لابن القاصِّ؛ ألا يتوقَف إلا فى الأفراد التى يتناولها الخاصُّ من العامِّ، أما ما عداها، فسالم عن مُعَارضة هذه الشبهة، فلا يتوقف فيها. تنظر ترجمته فى: طبقات الفقهاء للعبادى ص ٧٣، طبقات الفقهاء للشيرازى ص ٩١، وفيات الأعيان: ١/٥١، طبقات الشافعية للسبكى ٢/ ١٠٣، البداية والنهاية: ١١ / ٢١٩، النجوم الزاهرة: ٣ / ٢٩٤، شذرات الذهب: ٢ / ٣٣٩، تهذيب الأسماء واللغات: ٢/٢٥٢، طبقات ابن قاضى شهبة: ١/١٠٦. وقال ابن السبكى فى الإبهاج ٢/١٦٨: وذهب ابن العارض إلى التوقف فى المسألة، وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثم راء ثم ضاد معجمة، واسمه: الحسين بن عيسى معتزلى قدرى له كتاب فى أصول الفقه، سماه النكت ورأيت عبارته تشابه عبارة المحصول، فعلمت أن الإمام كان كثير المراجعة له، وقد انتخب ابن الصلاح هذا الكتاب، ووقفت عليه بخط ابن الصلاح، وكتبت منه فوائد، وقد وهم القرافى فظن أن ابن العارض قد وقع فى المحصول مصحفاً قال: وإنما هو ابن القاص بالقاف والصاد المهملة المشددة وهو الشيخ أبو العباس أحد أئمة أصحاب الشافعى، هذا كلام القرافى، وهو وهم، وحجتنا أن العام والخاص قد اجتمعا؛ فإما أن يعمل بهما أولا يعمل بواحد منهما، أو يعمل بالعام دون الخاص أو بالعكس، والأقسام الثلاثة الأولى باطلة؛ فتعين الرابع. =

والأمر؛ بناءً علَى أن النهى يقتضى التكرار، والأمر لا يقتضى التكرار، فقولـه: «لا تقتلوا اليهود» أخصُّ من قوله: اقتلوا المشركين» من وجه، وأعم من وجه.

أما وَجْهُ خصوصه: فلأن اليهودى أخصُّ من المشرك، فهو أعمُّ منه فى الأعيان. وأما وجه عمومه: فهو بناء علَى أن النَّهْىَ يقتضى التكرار، والأمر لا يقتضيه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَالجَـوابُ عَـنِ الأَوَّلِ: أَنَّ هَـذَا قَـوْلُ الصَّحَـابِىِّ؛ فَيَكُونُ ضَعِيفَ الدَّلاَلَةِ؛ فَنَخُصُّهُ بِمَا إِذَا كَانَ الأَحْدَثُ هُوَ الخَاصَّ.

وَعَنِ الثَّانِى: أَنَّ الفَرْقَ مَا ذَكَرْنَا مِنْ أَنَّ الخَاصَّ أَقْوَى مِنَ العَامِّ؛ فَوَجَبَ تَقْدِيمُهُ عَلَيْهِ.

وَلأَنَّا لَوْ لَمْ نُسَلِّطِ الخَاصَّ المُتَأَخِّرَ عَلَى العَامِّ المُتَقَدِّمِ لَزِمَ إِلْغَاءُ الخَاصِّ؛ أَمَّا لَوْ لَمْ نُسَلِّطِ العَامَّ المُتَأَخِّرَ عَلَى الخَاصِّ المُتَقَدِّمِ فَلاَ يَلْزَمُ ذَلِكَ؛ فَظَهَرَ الفَرْقُ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّهُ إِذَا كَانَ اللَّفْظُ عَامًّا احْتَمَلَ التَّخْصِيصَ؛ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، إِذَا كَانَ خَاصًّا؛ وَلِهَذَا: لَوْ كَانَ قَوْلُهُ: «لاَ تَقْتُلُـوا اليَهُـودَ» مُقَارِنـاً لِقَوْلِـهِ: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [التَّوْبَةُ: ٥]: لَخَصَّهُ، وَلَوْ قَـارَنَ المُفَصَّلَ لَنَاقَضَـهُ، وَلَـمْ يَخُصَّـهُ؛ لأَنَّ الخَـاصَّ لاَ يَحْتَمِـلُ التَّخْصِيصَ.

وَأَمَّا الَّذِى تَمَسَّكَ بِهِ ابْنُ الْعَارِضِ فَهوَ ضَعِيفٌ؛ لأَنَّهُ فَرَضَ الخَاصَّ المُتَقَـدِّمَ نَهْيًـا؛ فَلاَ جَرَمَ: عَمَّ الأَزْمَانَ، وَفَرَضَ العَامَّ المُتَأَخِّرَ أَمْراً؛ فَلاَ جَرَمَ: لَـمْ يَعُـمَّ الأَزْمَـانَ؛ فَصَـحَّ لَـهُ مَـا ادَّعَاهُ مِنْ كَوْنِ الخَاصِّ أَعَمَّ مِنَ العَامِّ؛ مِنْ هذَا الوَجْهِ.

أَمَّا لَوْ فَرَضْنَا الخَاصَّ المُتَقَدِّمَ أَمْـراً، وَالعَـامَّ المُتَـأَخِّرَ نَهْيـاً فَإِنَّـهُ لاَ يَسْـتَقِيمُ كَلاَمُـهُ: لأَنَّ

=أما الأول والثانى؛ فلاستحالة الجمع بين النقيضين، ولاستحالة الخلو عنهما، ويرد الثانى أنه يسلتزم ترك الدليلين من غير ضرورة وهو باطل: وأما الثالث؛ فلأنه يستلزم إبطال أحدهما بالكلية بخلاف عكسه؛ فإنه لا يستلزم إبطال العام بالكلية، بل من وجه فكان العمل به متعينا؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إبطال أحدهما بالكلية، واحتج أصحابنا بأن الخاص أقوى دلالة على ما يتناوله من العام، واحتج أبو حنيفة بما روى أن ابن عباس رضى الله عنهما قال: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمور رسول الله، وأجيب بأنه يجب حمل الأحدث على غير صورة النزاع جمعًا بين الدليلين، والله أعلم، ولا يخفى عليك أن الخاص المتأخر إنما يكون مخصصا للعام المتقدم، إذا ورد وقت العمل بالعام أو قبله. أما إذا ورد بعده فكذلك عند من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وعند المانعين يكون الخاص ناسخا للعام، إن كان مما يصلح لنسخه، وإلا فلا يعبأ به.

الخَاصَّ الْمُتَقَدِّمَ لاَ شَكَّ أَنَّهُ خَاصٌّ فى الأَعْيَانِ، وَهُوَ أَيْضاً خَاصٌّ فى الأَزْمَانِ؛ لأَنَّ الأَمْرَ لاَ يُفِيدُ التَّكْرَارَ.

أَمَّا العَامُّ الْمُتَأَخِّرُ: فَإِذَا فَرَضْنَاهُ نَهْياً كَانَ أَعَمَّ مِنَ المتَقَدِّمِ فِى الأَعْيَانِ بالاتِّفَاقِ، وَفِى الأَزْمان أَيْضاً؛ لأَنَّ الأَمْرَ لاَ يَتناوَلُ كُلَّ الأَزْمَانِ؛ بَلْ يَتَنَاوَلُ زمَانًا وَاحِداً؛ فههُنَا: المتَأَخِّرُ أَعَمُّ مِنَ الْمُتَقَدِّمِ مِنْ كُلِّ الوُجُوهِ؛ فَبَطَلَ مَا قالُوه، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى[٢٥/أ] الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن الأثر: بأنه قولُ صحابىٍّ؛ وهو ضعيف، أى: ليس بحجة؛ على ما سيأتى بيانه، إن شاء الله تعالى، فيخصه بما إذا كان الأحدث هو الخاصَّ.

وفيه نظر؛ لأنه إمَّا أن يكون حجةً أولا: فإن لم يكن حجة، سَقَطَ الاحتجاج به، وإن كان حجةً فحمله على الأحدث الخاصِّ خِلاَفُ الأصل؛ بل الجواب: أن النسخ إبطال الدليل بالكلية، بخلاف التخصيص، فأَبَانَ كَوْنَ العامِّ المتأخر ناسخًا للخاصِّ المتقدَّم بمثل هذه الصيغة الصادرة من الصحابى. وأما الجواب عما تمسك به ابن الفارض أن يقول: إنما لزم ما ذكره من كونه فرض الخاصَّ المتقدِّمَ نَهْيًا؛ فلا جرم عَمَّ الأزمان؛ بناءً على أن النهى يقتضى التكرار، وفرض العامَّ المتأخِّر أمراً، فلا جرم لم يَعُمَّ الأزمان. بناء على أن الأمر لا يقتضى التكرار، فصحَّ له ما ادعاه من كون الخاصِّ أعَمَّ من العامِّ من هذا الوجه.

أما لو فرضنا الخاصَّ المتقدِّم أَمرًا؛ كقوله: «اقتلوا اليهود»، والعامَّ المتقدم نهيًا؛ كقوله: «لا تقتلوا المشركين» فإنه لا يستقيم كلامه؛ لأن الخاصَّ المتقدِّم خاصٌّ فى الأعيان وفى الأزمان؛ لأن الأمر لا يقتضى التكرار، فهو خاصٌّ مطلقًا، وقوله: «لا تقتلوا المشركين» عامٌّ مطلقًا:

أما عمومه فى الأعيان: فبالاتفاق من القائلين بالعموم.

وأما عمومه فى الأزمان: فلأن النهى يقتضى التكرار؛ لأنا نبنى الجوابَ علَى ما ادعاه الخصم وسلَّمناه، وهو أن النهى يقتضى التكرار دُونَ الأمر، وإن منعنا ذلك، فلا حاجة إلى هذا الجواب.

وقوله فى المتن: «لأن الأمر لا يتناول كل الأزمان» معناه: أن الأمر لا يقتضى التَّكْرَارَ؛ بخلافِ النهى؛ فإنه يقتضى التكرار؛ بناءً علَى ما ادعاه المتوقِّف وسلمناه؛ وبه يتمُّ الجواب، وهو إلزام صحيح.

وإذا فرضنا الأمر كذلك، كان المتأخِّر أعَمَّ من المتقدِّم من كل الوجوه؛ فبطل ماذكره المتوقِّف.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: أَمَّا إِذَا لَمْ يُعْرَفِ التَّارِيخُ بَيْنَهُمَا: فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ -: أَنَّ الخَاصَّ مِنْهُمَا يَخصُّ العَامَّ. وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - يُتَوقَّفُ فِيهِمَا، وَيُرْجَعُ إِلَى غَيْرِهِمَا، أَوْ إِلَى مَا يُرَجِّحُ أَحَدَهُمَا عَلَى الآخَرِ. وَهَذَا سَدِيدٌ عَلَى أَصْلِهِ؛ لأَنَّ الخَاصَّ دَائِرٌ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مَنْسُوخًا، وبَيْنَ أَنْ يَكُونَ مُخصِّصاً، وَنَاسِخاً مَقْبُولاً، وَنَاسِخاً مَرْدُوداً؛ وَعِندَ حُصُولِ التَّرَدُّدِ يَجِبُ التَّوَقُّفُ.

وَاعْتَمَدَ أَصْحَابُنَا فِيهِ عَلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَيْسَ لِلْخَاصِّ مَعَ العَامِّ إِلاَّ أَنْ يُقارِنَهُ، أَوْ يَتَقَدَّمَهُ، أَوْ يَتَأَخَّرَ عَنْهُ؛ وَقَدْ ثَبَتَ تَخْصِيصُ العَامِّ بالخَاصِّ عِنْدَنَا عَلَى التَّقْدِيرَاتِ الثَّلاثَةِ. فَعِنْدَ الجَهْلِ بِالتَّارِيخِ يَكُونُ الْحُكْمُ أَيْضًا كَذَلِكَ.

وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لأَنَّ الخَاصَّ المُتَأَخِّرَ عَنِ العَامِّ: إِنْ وَرَدَ قَبْلَ حُضُورِ وَقْتِ العَمَلِ بِالعَامِّ كَانَ تَخْصِيصًا، وَإِنْ وَرَدَ بَعْدَهُ كَانَ نَسْخًا.

وَعَلَى هَذَا نَقُولُ: إِنْ كَانَ العَامُّ وَالخَاصُّ مَقْطُوعَيْنِ، أَوْ مَظْنُونَيْنِ، أَوِ العَامُّ مَظْنُونًا، وَالخَاصُّ مَقْطُوعًا - وَجَبَ تَرجُّحُ الخَاصِّ عَلَى العَامِّ؛ لأَنَّ الخَاصَّ دَائِرٌ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ نَاسِخاً، أَوْ مُخَصِّصًا. وعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ؛ فَالخَاصُّ مُقَدَّمٌ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ.

أَمَّا إِذَا كَانَ العَامُّ مَقْطُوعاً بِهِ، وَالخَاصُّ مَظْنُونًا: فَبِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ الخَاصُّ مُخَصِّصًا - وَجَبَ العَمَلُ بِهِ؛ لأَنَّ تَخْصِيصَ الكِتَابِ بِخَبَرِ الوَاحِدِ جَائِزٌ.

لَكِنْ بِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ نَاسِخاً؛ لَمْ يَجِبِ العَمَلُ بِهِ؛ لأَنَّ نَسْخَ الكِتَابِ بِخَبَرِ الوَاحِدِ لاَ يَجُوزُ.

فَالحَاصِلُ: أَنَّ الخَاصَّ دَائِرٌ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مُخَصِّصًا، وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ نَاسِخًا مَقْبُولاً، وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ نَاسِخًا مَرْدُودًا. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - لَمْ يَجِبْ تَقْدِيمُ الخَاصِّ عَلَى العَامِّ مُطْلَقاً.

الثَّانِي: أَنَّ العُمُومَ يُخَصُّ بِالقِيَاسِ مُطْلَقاً؛ فَلأَنْ يُخَصَّ بِخَبَرِ الوَاحِدِ أَوْلَى.

وَهُوَ ضَعِيفٌ؛ لأَنَّ القِيَاسَ يَقْتَضِي أَصْلاً يُقاسُ عَلَيْهِ، فَذَلِكَ الأَصْلُ: إِنْ كَانَ مُتَقدِّمًا عَلَى العَامِّ -- لَمْ يَجُزِ القِيَاسُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا؛ وَكَذَا القَوْلُ، إِذَا لَمْ يُعْرَفْ تَقَدُّمُهُ وَتَأَخُّرُهُ - لاَ

يَجُوزُ القِيَاسُ عَلَيْهِ.

وَالمُعْتَمَدُ: أَنَّ فُقَهَاءَ الأَمْصَارِ، فِى هَذِهِ الأَعْصَارِ: يُخَصِّصُونَ أَعَمَّ الخَبَرَيْنِ بِأَخَصِّهِمَا، مَعَ فَقْدِ عِلْمِهِمْ بِالتَّارِيخِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّ ابْنَ عُمَرَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - لَمْ يَخُصَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِى أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ٢٣]، بِقَوْلِهِ - ﷺ -: «لاَ تُحَرِّمُ الرَّضْعَةُ، وَلاَ الرَّضْعَتَانِ».

وَعَنْهُ - أَيْضاً - أَنَّهُ لَمَّا سُئِلَ عَنْ نِكَاحِ النَّصْرَانِيَّةِ - حَرَّمَهُ؛ مُحْتَجًّا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ [البَقَرَةُ: ٢٢١]، وَجَعَلَ هَذَا العَامَّ رَافِعاً لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [المَائِدَةُ: ٥]؛ مَعَ خُصُوصِهِ»: قُلْتُ: ادَّعَيْنَا إِجْمَاعَ أَهْلِ هَذِهِ الأَعْصَارِ. وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ ابْنُ عُمَرَ امْتَنَعَ مِنْ ذَلِكَ؛ لِدَلِيلٍ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه إذا جُهِلَ التاريخ، ولا يعلم تقدُّم أحدهما على الآخر: فمذهب الشافعى - رضى الله عنه -: تخصيص العامِّ بالخاصِّ منهما.

ومذهب أبى حنيفة - رضى الله عنه - التوقُّف، ويرجع إلى غيرهما، أو إلَى ما يترجَّح منهما بمرجِّح من المرجِّحات؛ وهذا سديد على أصله؛ لأن الخاصَّ دائر بين أن يكون منسوخًا؛ وذلك لأن الخاصَّ عند الجهل بالتاريخ - يحتمل أن يكون متقدمًا، والعامّ المتأخر يكون ناسخا له على أصل أبى حنيفة، وهو أن العامَّ المتأخِّر ينسخ الخاصَّ المتقدِّم أو مخصِّصاً؛ وذلك لاحتمال أن يكون الخاصُّ متأخراً، وورد قبل وقت العمل بالعامِّ؛ فيكون مخصِّصاً، أو بعد وقت العمل بالعامِّ؛ فيكون ناسخًا نسخًا مقبولاً؛ لأنه يساوى المنسوخ فى السند أو يرجَّح عليه، أو نسخًا مردودًا إن كان فوقه فى السند.

وهذه الاحتمالات متعارضَةٌ عند الجهل بالتاريخِ، ولا ترجيح؛ فوجب التوقف.

اعتمد أصحابنا فيه على وجهين:

أحدهما: أن الخاصَّ والعامَّ: إما أن يتقارنا، أو يتقدَّم أحدهما، أو يتأخَّر، وقد ثبت أن الخاصَّ يخصِّص العامَّ عند العلم بالتاريخ فى الأحوال الثلاثة، وعند الجهل بالتاريخ: يجب أن يكون الأمر كذلك؛ إذا لا يخلو حالهما من إحدى أحوال ثلاثة، وهو مخصِّص له على كل حالٍ.

قال المصنف: «وهذا ضعيف؛ لأن الخاصَّ إذا تأخر عن العام، وورد قبل وقت العمل

بالعامِّ - كان مخصِّصًا، وإن ورد بعد حضور وقت العمل بالعامِّ - كان ناسخا» وجوز على[١] هذا، فالحق[٢] التفصيل وهو أن العامَّ والخاصَّ إذا كانا مقطوعين سندًا، أى: يكونان متواترين، أو يكونان مظنونَين سندًا؛ بأن يكونا من باب الآحاد، أو يكون العامُّ مظنون السند، أو يكون الخاصُّ مقطوعَ السنَد، أو الخاص مظنونه -: فيجب ترجيح الخاصِّ على العامِّ فى الأقسام الثلاثة الأُوَلَ عند الجهل بالتاريخ؛ لأن الخاصَّ [٢٦/أ] دائر بين كونه ناسخًا أو مخصِّصًا؛ وعلى التَقديرين: فالخاصُّ مقدَّم على العامِّ: إما بالنسخ أو التخصيص فى هذه الصور.

وأما الرابع - وهو ما إذا كان العامُّ مقطوع السند، والخاصُّ مظنونه -: فبتقدير أن يكونَ الخاصُّ مخصِّصًا: وجب العمل به؛ لأنَّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز.

وأما إذا كان الخاصُّ ناسخًا: لم يجب العمل [به][٣]؛ لأن نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز.

فالحاصل: أن الخاصَّ يحتملُ أَنْ يكون مخصِّصًا، ويحتمل أن يكون ناسخًا نسخًا صحيحًا مقبولاً، ويحتمل أن يكون ناسخًا نسخا فاسدًا مردودًا.

وإذا كان كذلك: لم يجبْ تَقْدِيمُ الخاصِّ على العَامِّ على الإطلاق.

وبعد تبين ضعف هذا الوَجْهِ: أن العامَّ يخصَّص بخبر الواحد مطلقاً، فبالقياس كان أولى، وجه الأولوية: أن القياس فرع[٤] خبر الواحد إذا كان الحكم ثابتًا فى الأصل بخبر الواحد، وإذا ثبت التخصيص بالفرع: فَلأَنْ يثبت بالأصلِ كان بطريقِ الأولَى.

قال المصنِّف: «وهذا ضعيف؛ لأن القياسَ يقتضِى أصلاً يُقَاسُ عليه، وذلك الأصلُ إنْ كان متقدِّمًا على العامِّ، لم يجز القياس عليه»:

اعلم: أن هذا الكلام يستشكلُ، فلا بدَّ من إيضاحه وبسطه لإزالةِ الوَهْم، فنقول: العامُّ إذا دخله التخصيصُ بخبر خاصٍّ: فقد خرجَتِ الصورةُ التى تناولها الخبرُ الخاصُّ عن العامِّ جزما، فإذا قسنا على الصورة المخصوصة بالخبر الخاصِّ صورةً أخرى، فهذا تخصيصٌ بالقياس، والقياسُ يفتقر إلى أصلٍ يقاسُ عليه، وأصل هذا القياسِ الصورةُ المخصوصةُ عن العامِّ بالخبر.

---

(١) فى «أ»: أوجوز على.

(٢) فى «ب»: على هذا فالحق إليه حمل.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: نوع.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إنما يستقيم التخصيصُ بالقياس عَلَى الصورة التى أخَرجتْ عن العامِّ بخبر الواحد عند أبى حنيفة إذا لم يكن العامُّ متأخرًا عن الخاصِّ؛ وذلك لأنه إذا تأخَّر العامُّ عن الخاصِّ، كان ناسخا له عند أبى حنيفة؛ فلا يثبتُ الحُكم فى الأصل للمقيس عليه؛ لانتساخ دليله، وإذا لم يثبت الحكمُ [٢٦/ب] فى الأصل المقيسِ عليه، بَطَلَ القياسُ؛ لافتقار القياس إلى الأصل المفتقر إلى حكم الأصل المفتقر إلى الخبر؛ وقد بطل بانتساخه بالعامِّ.

وإذا اتضح ذلك، نقول: القائلُ: القياسُ يخصِّص العامَّ على الإطلاق ممنوع، فلا يستقيم قياسُ خبر الواحد عليه؛ لأنَّ الحُكْمَ فى الأصل ممنوع وقول المصنِّف: «لم يجز [القياس][(١)] عليه عند أبى حنيفة»؛ وهذا لأن الاحتجاج من جهة الشافعى - رضى الله عنه - والمنع متجه على الحجة من جهة أبى حنيفة، فافهم ذلك كذلك؛ وقد صرح بذلك أبو الحسين فى «المعتمد».

قال أبو الحُسَيْن [(٢)]: ومنها - أىْ: مِنْ حجج الشافعى -: أن القياس [يعترض] به على العامِّ، فالخبرُ الخاصُّ بذلك أولى.

والجواب: أن أصل القياس إن كان مقدَّمًا على الخبر العامِّ، وكان منافيًا له -: فإنه لا يجوز القياس عليه عند الخصم؛ لأنه منسوخ بالعامِّ؛ مثاله: أن يقول النبى ﷺ: «لاَ تبِيعوُا البُرَّ»، ثم يقول بعد مدة: «أَحْلَلْتُ لَكُمْ جَمِيعَ البِيَاعَاتِ» - فإن المخالف ينسخ تحريم البُرِّ، ولا يجيز قياس الأرز عليه فى التحريم، وإن اشتبه تقدُّمه، لم يَجُزِ القياسُ عليه أيضًا، وإن كان أصل القياس غير متقدم على العامِّ بوجه لا ينافيه - صحَّ القياس عليه وخُصَّ به العامّ.

مثاله: أن ينهى النبى ﷺ عن بيع البر؛ فيجوزُ أن يقاس عليه، ثم يقول بعد مدة: «أَبَحْتُ لكمْ بَيْعَ ما سِوَى البُرِّ»؛ فإن ذلك لا ينسخ النَّهْىَ عن بيع البُرِّ؛ فيجوزُ أن يقاس عليه أكثر المكيلات، ويخص من جملة هذا العموم، ولا يشبه هذا مسألتنا؛ فَإِنَّ فى مسألتنا يمكن أن يكون الخبر المتقدِّم منسوخًا [بالعامِّ].

قال المصنِّف: «والمعتمد: أنَّ فقهاء الأمصار فى هذه الأعصار يخصِّصون أَعمَّ الخبرين بأخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ»: هذا الدليلُ الذى عول عليه أبو الحسين والمصنِّف فيه [٢٧/أ] [(٣)] نظر؛ وذلك لأن للمانع أن يمنع الإجماع الصادِرَ من العلماء بتفاصيل هذه المسألة، ودعوى ذلك فى غاية البعد، والله أعلم.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر المعتمد (١/٢٦٠).

(٣) فى «ب»: وفيه.

قال المصنف - رحمه الله -: تنبية: إِنَّ الحَنَفِيَّةَ، لَمَّا اعْتَقَدُوا أَنَّ الوَاجِبَ فِى مِثْلِ هذَا العَامِّ وَالخَاصِّ: إِمَّا التَّوَقُّفُ، وَإِمَّا التَّرْجِيحُ ذَكَرَ عِيسَى بْنُ أَبَانَ ثَلاثَةَ أَوْجُهٍ فِى التَّرْجِيحِ:

أَحَدُهَا: اتِّفَاقُ الأُمَّةِ عَلَى العَمَلِ بِأَحَدِهِمَا.

وَثَانِيهَا: عَمَلُ أَكْثَرِ الأُمَّةِ بِأَحَدِ الخَبَرَيْنِ، وَعَيْبُهُمْ عَلَى مَنْ لَمْ يَعْمَلْ بِهِ؛ كَعَمَلِهِمْ بِخَبَرِ أَبِى سَعِيدٍ، وَعَيْبِهِمْ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ؛ حِينَ نَفَى الرِّبَا فِى النَّقْدَيْنِ.

وَثَالِثُهَا: أَنْ تَكُونَ الرِّوَايَةُ لأَحَدِهِمَا أَشْهَرَ.

وَزَادَ أَبُو عَبْدِ اللهِ البَصْرِىُّ وَجْهَينِ آخَرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَتَضَمَّنَ أَحَدُ الخَبَرَيْنِ حُكْماً شَرْعِيًا.

وَثَانِيهِمَا: أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الخَبَرَيْنِ بَيَاناً لِلآخَرِ بِالاتِّفَاقِ؛ كَاتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ «لاَ قَطْعَ إِلاَّ فِى ثَمَنِ المِجَنِّ» بَيَانٌ لآيَةِ السَّرِقَةِ.

قَالَ أَبُو الحُسَيْنِ البَصْرِىُّ - رَحِمَه اللهُ -: «هَذِهِ الأُمُورُ أَمَارَةٌ، لِتَأَخُّرِ أَحَدِ الخَبَرَيْنِ؛ لأَنَّ الخَبَرَ: لَوْ كَانَ مُتَقَدِّمًا مَنْسُوخًا لَمَا اتَّفَقَتِ الأُمَّةُ عَلَى اسْتِعْمَالِهِ، وَلاَ عَابُوا مَنْ تَرَكَ اسْتِعْمَالَهُ، وَلَمَا كَانَ نَقْلُهُ أَشْهَرَ، وَلَمَا أَجْمَعُوا عَلَى كَونِهِ بَيَاناً لِنَاسِخِهِ،، وَكَوْنُ الحُكْمِ غَيْرَ شَرْعِىٍّ يَقْتَضِى كَوْنَ الخَبَرِ الَّذِى تَضَمَّنَهُ مُصَاحِباً لِلْعَقْلِ، وَأَنَّ الخَبَرَ المُتَضَمِّنَ لِلْحُكْمِ الشَّرْعِىِّ مُتَأَخِّرٌ. وَهَذَا الوَجْهُ ضَعِيفٌ،، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن المراد بقوله: «عِبْتُمْ عَلَى ابن عباس حين نَفَى الرِّبَا فى النقد» المراد بـ «النقد» - ههنا -: ضِدُّ النسيئة، وليس المراد بـ«النَّقْدِ»: الذهب والفضة.

قوله: «أن يكون أحد الخبرين حُكْمًا شرعيًّا» معناه: ويتضمن الآخر حكمًا عقليًّا؛ لأنه ﷺ إنما بُعِثَ لبيان الشرعيات دون العقليات، واستضعف صاحب «التنقيحات» هذا الترجيح.

وأما قوله: «اتفاقهم على أن قوله: «لاَ قَطْعَ إِلاَّ فِى ثَمَنِ مِجَنٍّ»[(١)] - بيان «لآية

---

(١) أخرجه أبو داود (٥٤٨/٤) كتاب الحدود: باب ما يقطع فيه السارق حديث (٤٣٨٧) والنسائى (٨٣/٨) كتاب قطع السارق: باب القدر الذى إذا سرق قطعت يده، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (١٦٣/٣) كتاب الحدود: باب المقدار الذى يقطع فيه السارق،=

السرقة»[١] - معناه: فوجَبَ لذلك بناؤه عليه.

اعلم: أن قول المصنف: «لما أجمعوا علَى كونه بيانًا لناسخه» سهو، بل صوابُهُ: «بيانًا لما قد نسخه»؛ فإن أبا الحسين ذكر فى «معتمده» ما ذكرناه صريحًا، ولا يصحُّ ما ذكره المصنف؛ فهو سهو واقع فى النُّسَخِ كلها.

وأما قوله: «كون الحكم غير شرعىٍّ يقتضى كون الخبر الذى يتضمنه مصاحبًا للعقل» - فمعناه: أن العقل متقدِّم، فالخبر المصاحِبُ للعَقْلِ أيضًا متقدِّم، فالخبر المتضمِّن للحكم الشرعى متأخِّر.

قال المصنِّفُ: «وهذا الوَجْهُ ضعيفٌ»، ونقل عن ابن يُونُسَ أن معناه: أن هذا لا يفيدُ اعتقاد كونه متأخراً، بل لعل سبب ذلك ما ذكره الجمهور، وهو أن كونه متأخراً، بل لعلَّ سبب ذلك ما ذكره الجمهور، وهو: أن كونه خاصا ينبغى كونه متقدِّمًا على العامِّ.

قال صاحب «التلخيص»: قول المصنف: «إجراء العامِّ على عمومه يوجبُ إلغاء الخاصِّ» ممنوع وذلك لأن الخاصَّ صار معمولاً به فى الزمن المتقدِّم؛ فيصير مخصوصًا بالنسبة إلى الزمن المتأخِّر؛ فلا يلزم إلغاؤه.

وأما الذى ذكره جوابًا عن كلام ابن الفَارِضِ: فليس بشىء؛ لأن الخاصَّ المتقدِّم أعمُّ

=والدارقطنى (١٩٢/٣) كتاب الحدود والديات حديث (٣٢٣) والحاكم (٣٧٨/٤) كتاب الحدود باب قطع يد السارق، والبيهقى (٢٥٧/٨) كتاب السرقة باب ثمن المجن وما يصح منه كلهم من طريق محمد بن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس قال: كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم. قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبى.

(١) وهى بفتح السين، وكسر الراء، ويجوز إسْكان الرَّاء، مع فتح السين، وكسرها؛ يقال: سرق بفتح الراء، يسرق بكسرها سرقًا، وسرقة، فهو سارق، والشىء مسروق، وصاحبه مسروق منه، فهى لغةً: أخذ الشىء من الغير خفية، أى شىء كان. واصْطلاحًا: عرفها الشافعية: بأنها أخذ المال خفية؛ ظلمًا، من حرز مثله بشروط. وعرفها المالكية: بأنها أخذ مكلّف حرًّا لا يعقل لصغره، أو مالاً محترمًا لغيره نصابًا، أخرجه من حرزه، بقصد واحد خفية لا شبهة له فيه. وعرفها الحنفية: بأنها أخذ مكلف عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم. وعرفها الحنابلة: بأنها أخذ مال محترم لغيره، وإخراجه من حرْز مثله. ينظر: الصحاح ٧٧/٢، ابن عابدين ٨٢/٤، مغنى المحتاج (١٥٨/٤)، المغرب ٣٩٣/١، المصباح ٤١٩/١ تهذيب الأسماء للنووى ١٤٨/٢، درر الحكام (٧٧/٢)، المغنى لابن قدامة ١٠٤/٩، كشاف القناع ١٢٩/٦، الخرشى على المختصر ٩١/٨.

من حيث إنه تناوَلَ أزمنةً أَكْثَرَ مما تناوله [٢٧/ب] العامُّ، سواء فرضناه أمراً أو نهيًا، وسواءٌ فرضنا الأمر مفيدًا للتكرار، [أو][١] غير مفيد؛ وذلك لأنَّ تناول المنصوص للأزمنةِ غَيْر إفادتها للتكرار؛ لأن إفادتها للتكرار هو بالنسبة إلى كُلِّ شخص في العصر الثاني[٢] والثالث؛ وهكذا إلى قيام الساعة.

فلو فرضنا الأَمْرَ بشيء واحد لا يتكرَّر في العمر؛ كالحجِّ - فهذا يكون عاما في الأزمان كلها، ويجبُ علَى أهل كلِّ عصر مع أنه لم يُفِدْ، وعند هذا: يتبيَّن أن ما ذكره[٣] لا تعلَّق له بهذا، كيف ومذهبه في الأمر والنهْي سواءٌ في أنهما لا يقتضيان التكرار ؟!

أما قوله: «الخاصُّ دائرٌ بين أن يكونَ منسوخًا ومخصصًا، وبين أن يكون ناسخًا مقبولاً، وناسخًا مردودًا»:

قلنا: الناسخُ المردودُ بعيدٌ؛ لأنَّ الكلام مفروضٌ في خبرَيْنِ لم يفرضْ أحدهما متواترًا، والآخرِ آحادًا، بل الظاهر أنهما مِن جنس واحد، فالمقطوعُ ينسخُ المقطوعَ، والمظنونُ ينسخُ المظنون؛ فلا يكون الناسخ مردودًا.

أما قوله في الإشكال الذي أورده على الأصحاب: «لو كان العامُّ المقطوعُ متقدمًا والخاصُّ متأخِّرًا مظنونًا - يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد؛ وإنه لا يجوز»:

قلنا: هذا الفرض لم يندرج فيه الكتاب أصلاً؛ لأن فرض الكَلَامِ في ابتداء المسألة في خَبَرين رُوِيَا عن النبي ﷺ، فأين عموم الكتاب ؟! وأيضًا: غير مفروض فيما إذا كان أحدهما متواترًا، والآخر آحادًا؛ فلا يتجه الإشكال.

وأيضًا: الجوابُ الذي ذكره عن الوجه الثاني - ضعيفٌ؛ لأنه لو صَحَّ ما ذكره لانْسَدَّ بَابُ التخصيص.

وَالجَوابُ: أن معنَى قولنا: «الأمر يفيدُ التكرار»: أنه يُوجبُ إدخالَ المَصْدَرِ فِي الوجودِ أَكْثَرَ مِنْ مَرَّةٍ؛ وكذا معنى قولنا: «النهي يقتضى التَّكْرَار»: أنه يقتضى الانتهاء عن النَّهْيِ عنه أَكْثَر من مرة، ومن لوازم تكرار كلِّ واحد [٢٨/أ] من المأمور والمنهيِّ الإتيانُ بالمأمورِ بِهِ أو الامتناعُ عن المنهيِّ عنه في أكثرَ مِنْ زَمَنٍ واحدٍ، ولا يكفي في

(١) في «ب»: و.

(٢) في «ب»: وأما تناول الأزمنة، فتناول الموجودين في العصر الأول، وتناول الموجودين في العصر الثاني.

(٣) في «ب»: أن ما ذكره من كونه أمرا ونهيًا، أو مفيدًا للتكرار، أو غير مفيد للتكرار.

امتثال الأمر الإتيان به مرةً واحدةً، ولا فى امتثال النهى الامتناعُ عن المنهيِّ عنه مرةً واحدةً.

وأما قوله: «إفادةُ النصوصِ الأزمنةَ [غَيْرُ](١) إفادتِها التكرارَ بالنسبة إلَى كلِّ شخص فى العصر» - فكلام فاسد جدًّا:

بيانه: ليس نفس التكرار اعتبار الأشخاص [بالنسبة إلى كل شخص](٢) فى العصر؛ بل هذا معنى العموم.

وشرح كلام المصنِّف فى الجواب عن كلام ابن الفارض يبيِّن فساد قوله: «إنَّ كون الأمر مفيدًا للتكرار أو غَيْرَ مفيدٍ [للتكْرَار](٣)، أو كون النهى مفيدًا للتكرار أو غير مفيد للتكرار - لا تعلُّق له بهذا الكلام؛ فإنَّا أوضحنا أن كلام ابن الفارض مفرَّع على ذلك، وبينا أن ما ذكره المصنِّف فى الجواب عن كون النَّهْيِ يقتضى التكرار، وألا يقتضيه - إلزام لابن الفارض. وبه يندفع ما ذكره: أن مذهب المصنِّف أن الأمر والنهى لا يقتضيان التكرار. وما أورده بعد ذلك فمندفعٌ؛ لأن بناءه علَى أن الكلام مفروضٌ فى خبرين مرويين عن النبى ﷺ، وذلك الخبر من الكتاب، وما ذكره وَهْمٌ محض؛ فإن الكلام مفروضٌ فى خبرين، سواءٌ كانا من كتاب الله أو من السنة، متواتراً كان أو آحادًا، وكأنه توهم من لفظ «الخبر» اختصاصه بكلام النبى ﷺ.

وبما [ذكرناه](٤) يندفع جميع ما أورده.

* * *

القَوْلُ فِيمَا ظُنَّ أَنَّهُ مِنْ مُخَصِّصَاتِ العُمُومِ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ،

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الأُولَى:

الخِطَابُ الَّذِى يَرِدُ جَوَابًا عَنْ سُؤَالِ سَائِلٍ: إمَّا أَلاَّ يَكُونَ مُسْتَقِلاًّ بِنَفْسِهِ، أَوْ يَكُونَ:

وَالأَوَّلُ: عَلَى قِسْمَيْنِ: لأَنَّ عَدَمَ اسْتِقْلاَلِهِ: إمَّا أَنْ يَكُونَ لأَمْرٍ يَرْجِعُ إلَيْهِ؛ كَقَوْلِهِ -

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: ذكرنا.

ﷺ - وَقَد سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ -: «أَيَنْقُصُ، إِذَا جفَّ؟» قالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «فَلا إِذَنْ».

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لأَمْرٍ يَرْجِعُ إِلَى العَادَةِ؛ كَقَوْلِهِ: «وَاللهِ، لا آكُلُ»، فِي جَوَابِ مَنْ يَقُولُ: «كُلْ عِنْدِي»؛ لأَنَّ هذَا الجَوَابَ مُسْتَقِلٌّ بنفسِهِ، غَيْرَ أَنَّ العرْفَ اقْتَضَى عَدَمَ اسْتِقْلالِهِ، حَتَّى صَارَ مُفْتَقِراً إِلَى السَّبَبِ الَّذِي خَرَجَ عَلَيْهِ.

وَالْقِسْمُ الثَّانِي: عَلَى ثَلاثَةِ أَنْوَاعٍ؛ لأَنَّ الجَوَابَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا، أَوْ أَخَصَّ، أَوْ أَعَمَّ: وَالأَعَمُّ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَعَمَّ مِمَّا سُئِلَ عَنْهُ؛ كَقَوْلِه ﷺ لَمَّا سُئِلَ عَنْ بِئْرِ بُضَاعَةَ: «المَاءُ طَهُورٌ لا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ».

أَوْ يَكُونَ أَعَمَّ فِي غَيْرِ مَا سُئِلَ عَنْهُ؛ كَقَوْلِهِ ﷺ وَقَدْ سُئِلَ عَنْ مَاءِ البَحْرِ: «هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الحِلُّ مَيْتَتُهُ».

إِذَا عَرَفْتَ هَذِهِ الأَقْسَامَ فَنَقُولُ: أَمَّا الجَوَابُ الَّذِي لاَ يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ فَإِنَّهُ يُفِيدُ مَعَ سَبَبِهِ؛ فَيَكُونُ السَّبَبُ مَوْجُودًا فِي كَلامِ المُجِيبِ تَقْدِيراً؛ وَإِلاَّ لَمْ يُفِدْ.

وَلَوْ أَنَّ المُتَكَلِّمَ أَتَى بِالسَّبَبِ فِي كَلامِهِ؛ فَقَالَ: «وَاللهِ، لاَ آكُلُ عِنْدَكَ» لَكَانَ اليَمِينُ مَقْصُورًا عَلَى الأَكْلِ عِنْدَهُ.

وأَمَّا الجَوَابُ المُسْتَقِلُّ المُسَاوِي فَلاَ إِشْكَالَ فِيهِ. وَأَمَّا الأَخَصُّ فَهُوَ جَائِزٌ بِثَلاثِ شَرَائِطَ:

أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ فِيمَا خَرَجَ عَنِ الجَوَابِ تَنْبِيهٌ عَلَى مَا لَمْ يَخْرُجْ عَنْهُ.

وَثَانِيهَا: أَنْ يَكُونَ السَّائِلُ مِنْ أَهْلِ الاجْتِهَادِ.

وَثَالِثُهَا: أَلا تَفُوتَ المَصْلَحَةُ، بِاشْتِغَالِ السَّائِلِ بِالاجْتِهَادِ. وَبِدُونِ هَذِهِ الشَّرَائِطِ لاَ يَجُوزُ.

وأَمَّا إِذَا كَانَ الجَوَابُ أَعَمَّ فِي غَيْرِ مَا سُئِلَ عَنْهُ فَلا شُبْهَةَ فِي أَنَّهُ يَجْرِي عَلَى عُمُومِهِ.

أَمَّا إِذَا كَانَ الجَوَابُ أَعَمَّ مِمَّا سُئِلَ عَنْهُ فَالحَقُّ أَنَّ الْعِبْرَةَ بِعُمُومِ اللَّفْظِ، لاَ بِخُصُوصِ السَّبَبِ؛ خلافاً لِلمُزَنِيِّ، وَأَبِي ثَوْرٍ؛ فَإِنَّهُمَا زَعَمَا أَنَّ خُصُوصَ السَّبَبِ يَكُونُ مُخَصِّصًا لِعُمُومِ اللَّفْظِ. قَالَ إِمَامُ الحَرَمَيْنِ: «وَهُوَ الَّذِي صَحَّ عَنِ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-»

لَنا وَجْهان: الأَوَّلُ: أَنَّ المُقْتَضِيَ لِلْعُمُومِ قَائِمٌ، وَهُوَ اللَّفْظُ المَوْضُوعُ لِلْعُمُومِ، وَالمُعَارِضَ المَوْجُودَ وَهُوَ خصُوصُ السَّبَبِ لاَ يَصْلُحُ مُعَارِضاً؛ لأَنَّهُ لاَ مُنَافَاةَ بَيْنَ عُمُومِ اللَّفْظِ، وَخُصُوصِ السَّبَبِ؛ فَإِنَّ الشَّارِعَ: لَوْ صَرَّحَ وَقَالَ: «يَجِبُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَحْمِلُوا اللَّفْظَ العَامَّ عَلَى عُمُومِهِ، وَأَلاَّ تُخَصِّصُوهُ بِخُصُوصِ سَبَبِهِ» كَانَ ذَلِكَ جَائِزًا؛ وَالعِلْمُ بِجَوَازِهِ ضَرُورِيٌّ.

الثَّانِي: أَنَّ الأُمَّةَ مُجْمِعَةٌ عَلَى أَنَّ آيَةَ اللِّعَانِ، وَالظِّهَارِ، وَالسَّرِقَةِ، وَغَيْرَهَا إِنَّمَا نَزَلَتْ فِي أَقْوَامٍ مُعَيَّنِينَ، مَعَ أَنَّ الأُمَّةَ عَمَّمُوا حُكْمَهَا، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ: إِنَّ ذَلِكَ التَّعْمِيمَ خِلاَفُ الأَصْلِ.

وَاحْتَجَّ المُخَالِفُ: بِأَنَّ المُرَادَ مِنْ ذَلِكَ الخِطَابِ: إِمَّا بَيَانُ مَا وَقَعَ السُّؤَالُ عَنْهُ، أَو غَيْرِهِ: فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: وَجَبَ أَلاَّ يُزَادَ عَلَيْهِ؛ وذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَتَخَصَّصَ بتَخَصُّصِ السَّبَبِ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: وَجَبَ أَلاَّ يَتَأَخَّرَ ذَلِكَ البَيَانُ عَنْ تِلْكَ الوَاقِعَةِ.

وَالجَوابُ: أَنَّ مَا ذَكَرُوهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الحُكْمُ مَقْصُوراً عَلَى ذَلِكَ السَّائِلِ، وَفِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، وَالمَكَانِ، وَالهَيْئَةِ.

وَأَيْضًا: فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ السُّؤَالُ الخَاصُّ اقْتَضَى ذَلِكَ البَيَانَ العَامَّ ؟! لاَبُدَّ عَلَى امْتِنَاعِهِ مِنْ دَلِيلٍ،، وَاللهُ أَعْلَمُ.

تَنْبِيهٌ: هَذَا العَامُّ، وَإِنْ كَانَ حُجَّةً فِي مَوْضِعِ السُّؤَالِ، وَفِي غَيْرِهِ؛ إِلاَّ أَنَّ دَلاَلَتَهُ عَلَى مَوْضِعِ السُّؤَالِ أَقْوَى مِنْهَا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ المَوْضِعِ؛ وَهَذَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مِنَ المُرَجِّحَاتِ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال الشيخ أبو بكر بن فَورَكَ - رحمه الله -: العامُّ إذا خرج على سبب، هل يجب قصره عليه أم لا؟

اختلف أصحابنا في ذلك: فمنهم من قال: الواجبُ حَمْلُ الكلامِ على السبب. ومنهم من قال: بل يجب حمله على ظاهره، ولا يلتفت إلى السبب. ومنهم من قال: إذا كان السببُ مِنْ صاحب الشَّرْعِ اقتصر عليه [٢٨/ب] كما إذا قال: «إنما نهيتكم عن كذا وكذا»، وإن كان من جهة غيره فالحكم لكلام صَاحِبِ الشرع لا للسبب؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ**﴾ [البقرة: ١٨٧] فإنه خرج عن سبب الاختيان، ثم يدخل فيه من اختان ومَنْ لم يَختَنْ، وقد يكون مطابقًا للسبب؛

فيجب عند الكل [حمله][(١)] على ظاهره، وقد يكونُ أَعَمَّ منه؛ فيجب عندنا الحملُ على ظاهره؛ وذلك على ضربين:

أحدهما: في الحكم الذي سُئِلَ عنه، مثاله: سُئِلَ عَمَّنِ ابتاع عَبْدًا، ثم استعمله، ثم وجد به عَيْبًا؟ فقال ﷺ «الْخَرَاجُ بالضَّمَان» [(٢)]، وذلك يتناول كل بيع [(٣)] وكل مضمون، وفيه ما يعمُّ ذلك وغيره مما لم يُسْأَلْ عنه؛ كنحو ما سئل عن ماء البحر؟ فقال: «هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ»[(٤)].

---

(١) في «ب»: جملة.

(٢) أخرجه الشافعي (١٤٣/٢-١٤٤) كتاب البيوع باب فيما نهى عنه من البيوع، الحديث (٤٧٩)، والطيالسي (ص: ٢٠٦)، الحديث (١٤٦٤)، وأحمد (٤٩/٦، ١٦١، ٢٠٨، ٢٣٧)، وأبو داود (٧٧٧/٣-٧٧٩): كتاب البيوع والإجارات باب فيمن اشترى عبدًا فاستعمله ثم يجد به عيبا، الحديث (٣٥٠٨)، والنسائي (٢٥٤/٧-٢٥٥): كتاب البيوع: باب الخراج بالضمان، وابن ماجه (٧٥٤/٢): كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، الحديث (٢٢٤٢)، وابن الجارود (ص: ٢١٢-٢١٣): أبواب القضاء في البيوع، الحديث (٦٢٧)، والدارقطني (٥٣/٣): كتاب البيوع؛ الحديث (٢١٤)، والحاكم (١٥/٢): كتاب البيوع: باب الخراج بالضمان، والبيهقي (٣٢١/٥): كتاب البيوع: باب المشتري يجد بما اشتراه عيبا، والعقيلي في «الضعفاء» (٢٣١/٤)، والبغوي في «شرح السنة» (٣٢١/٤ بتحقيقنا)، من رواية ابن أبي ذئب، عن مخلد بن خفاف الغفاري عن عروة، عن عائشة، عن النبي ﷺ به. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح غريب، وقد توبع مخلد بن خفاف تابعه هشام بن عروة: أخرجه أحمد (٨٠/٦، ١١٦)، وأبوداود (٧٨٠/٣): كتاب البيوع والإجارات باب فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا، الحديث (٣٥١٠)، وابن ماجه (٧٥٤/٢): كتاب التجارات: باب الخراج بالضمان، الحديث (٢٢٤٣)، وابن الجارود في المنتقى (ص: ٢١٢): أبواب القضاء في البيوع، الحديث (٦٢٦)، والعقيلي في «الضعفاء»، (٢٣١/٤) وأبو يعلى (٨٢/٨ - ٨٣) رقم (٤٦١٤)، وابن حبان (١١٢٦ - موارد)، والدارقطني (٥٣/٣): كتاب البيوع، الحديث (٢١٣)، والحاكم (١٥/٢): كتاب البيوع: باب الخراج بالضمان، والبغوي في شرح السنة (٣٢٠/٤ بتحقيقنا)، من طريق مسلم ابن خالد الزنجي، عن هشام بن عروة عن أبيه، عن عائشة: «أن رجلا اشترى غلاما في زمن النبي ﷺ وبه عيب لم يعلم به، فاستغلَّهُ، ثم علم العيب فرده، فخاصمه إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إنه استغلَّهُ منذ زمن فقال رسول الله ﷺ: الخراج بالضمان، وقال بعضهم: «الغلة بالضمان»، قال الحاكم: (صحيح الإسناد)، ووافقه الذهبي، ومسلم بن خالد الزنجي فيه ضعف لكنه توبع تابعه خالد بن مهران: أخرجه الخطيب (٢٩٧/٨ - ٢٩٨)، وتابعه أيضا عمر بن علي؛ أخرجه ابن عدي في «الكامل» (١٧٠٢/٥) والبيهقي (٣٢٢/٥).

(٣) في «ب»: وهو مضمون.

(٤) أخرجه مالك (٢٢/١): كتاب الطهارة: باب الطهور للوضوء، الحديث (١٢)، والشافعي في=

.. ..

=(١/١٦): كتاب الطهارة، ومحمد بن الحسن فى الموطأ (٤٣): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٤٦)، وابن أبى شيبة (١/١٣١): كتاب الطهارات: باب من رخص فى الوضوء بماء البحر، وأحمد (٢ / ٣٦١). والدارمى (١/١٨٦): كتاب الطهارة: باب الوضوء من ماء البحر، والبخارى فى التاريخ الكبير (٣/٤٧٨)، وأبو داود (١/٦٤): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٨٣)، والترمذى (١/١٠٠-١٠١): كتاب الطهارة: باب ما جاء فى ماء البحر أنه طهور، الحديث (٦٩)، والنسائى (١/١٧٦): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، وابن ماجه (١/١٣٦): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٣٨٦)، وابن خزيمة (١/٥٩): كتاب الطهارة: باب الرخصة فى الغسل والوضوء من ماء البحر الحديث (١١١)، وابن حبان فى «موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان»: كتاب الطهارة: باب ما جاء فى الماء، الحديث (١١٩)، وابن الجارود ص: (٢٥) باب فى طهارة الماء والقدر الذى ينجس الماء والذى لا ينجس، والدارقطنى (١/٣٦): كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (١٣)، والحاكم (١/١٤٠-١٤١): كتاب الطهارة، والبيهقى فى (١/٣): كتاب الطهارة: باب التطهير بماء البحر.

وفى «معرفة السنن والآثار» (١/١٥٠-١٥١) والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٧/ ١٣٩) وابن بشكوال فى «الغوامض» (ص-٥٥٥) واجوزقانى فى «الأباطيل» رقم (٣٣١)، من رواية مالك عن صفوان بن سليم، عن سعيد بن سلمة من آل ابن الأزرق، عن المغيرة بن أبى بردة، أنه سمع أبا هريرة يقول: سأل رجل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن نتوضأ به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال رسول الله ﷺ: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته». وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح وقد توبع مالك على هذا الحديث فتابعه أبو أويس وعبد الرحمن بن إسحاق وإسحاق بن إبراهيم. فمتابعة الأول رواها أحمد (٢/٣٩٢-٣٩٣)، ومتابعة الثانى والثالث، أخرجها الحاكم (١/١٤١): كتاب الطهارة، والبيهقى فى معرفة السنن والآثار (١/١٥٣-١٥٤): كتاب الطهارة: باب ما تكون به الطهارة من الماء. وقد تابعه أيضا الجلاح أبو كثير، فرواه عن سعيد بن سلمة. أيضا أخرجه البخارى فى «التاريخ الكبير» (٣/٤٧٨)، والحاكم (١/١٤١): كتاب الطهارة، والبيهقى (١/٣): كتاب الطهارة: باب التطهير بماء البحر. ومعرفه السنن والآثار (١/١٥٤) كتاب الطهارة: باب ما تكون به الطهارة من الماء. وممن روى هذا الحديث عن أبى هريرة غير المغيرة:سعيد بن المسيب، أخرجه الدارقطنى (١/٣٧) رقم (١٥) والحاكم (١/١٤٢) من طريق عبد الله بن محمد القدامى ثنا إبراهيم بن سعد عن الزهرى عن سعيد عن أبى هريرة به. وسكت عنه الحاكم والذهبى وعبد الله بن محمد القدامى ضعيف. قال ابن عدى (٤/٢٥٨): عامة أحاديثه غير محفوظة وهو ضعيف على ما تبين لى من رواياته واضطرابه فيها و لم أر للمتقدمين فيه كلامًا فأذكره. وأبو سلمة بن عبد الرحمن عنه أخرجه الحاكم (١/١٤٢)، والعقيلى فى «الضعفاء» (٢/١٣٢) من طريق سليمان ابن عبد الرحمن الدمشقى ثنا محمد بن غَزوان قال: ثنا الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير عن أبى=

.. ..

=سلمة عن أبى هريرة به. ومحمد بن غزوان قال أبو زرعة: منكر الحديث، وقال ابن حبان: يقلب الأخبار ويسند الموقوف. ينظر المجروحين (٢/٢٩٩)، والمغنى (٢/٦٢٣) رقم (٥٨٩٢) وقد صحح هذا الحديث جمع من الأئمة والحفَّاظ منهم:

١ـ البخارى فقال: هو حديث صحيح كما نقل عنه الترمذى فى «العلل الكبير» (١/٤١) رقم (٣٣).

٢ـ الترمذى فقال: حسن صحيح.

٣ـ ابن خزيمة: بإخراجه في صحيحه وسكوته عليه.

٤ـ ابن حبان: بإخراجه في صحيحه وسكوته عليه، وقال فى «المجروحين» (٢/٢٩٩) حديث أبى هريرة صحيح.

٥ـ الحاكم.

٦ـ البيهقى فى «معرفة السنن والآثار» (١/١٥٢) ونقل قول البخارى فى تصحيح الحديث.

٧ـ الجوزقانى فى «الأباطيل» فقال: هذا حديث حسن وغيرهم كثير. وفى الباب عن على، وجابر، وعبد الله بن عمرو، وأبى بكر، وابن عباس، وأنس، والفِراسِىِّ وابن عمر، وعبد الله المدلجى، وسليمان ابن موسى، ويحيى بن أبى كثير مرسلا. أما حديث على: فرواه الدارقطنى (١/٣٥): كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (٦)، والحاكم (١/١٤٢ـ ١٤٣): كتاب الطهارة، كلاهما من رواية ابن عقدة الحافظ، ثنا أحمد بن الحسين بن عبدالملك، ثنا معاذ بن موسى، ثنا محمد بن الحسين، حدثنى أبى عن أبيه، عن جده، عن على قال: سئل رسول الله ﷺ عن ماء البحر فقال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته». قال الحافظ فى «التلخيص» (١/١٢): وفيه من لا يعرف.

وحديث جابر: رواه أحمد (٣/٣٧٣)، وابن ماجه (١/١٣٧): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٣٨٨)؛ والدارقطنى (١/٣٤): كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (٣)، وابن خزيمة (١/٥٩)، وابن حبان (١٢٠ـ موارد): وابن الجارود (٨٧٩)، والدارقطنى (١/٣٤) والبيهقى (١/٢٥٣ـ٢٥٤)، وأبو نعيم فى «الحلية» (٩/٢٢٩) من طريق إسحاق بن حازم عن عبيد الله بن مقسم عن جابر أن رسول الله ﷺ سئل عن ماء البحر فقال: الحل ميتته، والطهور ماؤه. قال الحافظ فى «تلخيص الحبير» (١/١١): قال أبو على بن السكن: حديث جابر أصح ما روى فى هذا الباب وأخرجه الطبرانى فى المعجم الكبير (٢/٢٠٣)، الحديث (١٧٥٩)، والدارقطنى (١/٣٤)، والحاكم (١/١٤٣): كتاب الطهارة، من وجه آخر من رواية المعافى بن عمران، عن ابن جُريج، عن أبى الزبير، عن جابر به. قال الحافظ فى «التلخيص» (١/١١): إسناده حسن ليس فيه إلا ما يخشى من التدليس، ورواه الدارقطنى (١/٣٤) أيضا من طريق مبارك بن فضالة، عن أبى الزبير.

وحديث عبدالله بن عمرو بن العاص: أخرجه الحاكم (١/١٤٣) كتاب الطهارة، من طريق الحكم بن موسى. ثنا معقل بن زياد، عن الأوزاعى، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده، أن=

.. ..

=رسول الله ﷺ قال «ميتة البحر حلال وماؤه طهور»، وقد رواه الدارقطنى (٣٥/١) كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (٧)، من هذا الوجه أيضا، من رواية الحكم بن موسى، عن معقل فقال عن المثنى، عن عمرو بن شعيب ومن طريق المثنى أيضا أخرجه ابن عدى فى الكامل (٢٤١٨/٦) والمثنى بن الصباح ضعفه ابن معين وغيره وقال النسائى: متروك. ينظر المغنى (٥٤١/٢) رقم (٥١٧٥). قال الحافظ فى «التلخيص» (١٢/١): ووقع عند الحاكم الأوزاعى بدل المثنى وهو غير محفوظ.

وحديث أبى بكر: أخرجه الدارقطنى (٣٤/١): كتاب الطهارة باب فى ماء البحر، الحديث (٤) من طريق عبد العزيز بن أبى ثابت، عن إسحاق بن حازم الزيات، عن وهب بن كيسان، عن جابر بن عبدالله، عن أبى بكر الصديق أن رسول الله ﷺ سئل عن البحر، الحديث وقال الدارقطنى عبد العزيز ليس بالقوى، ورواه ابن حبان فى المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين (٣٥٥/١)، من وجه آخر عن أبى بكر مرفوعا، لكنه من رواية السَّرِى بن عاصم، قال ابن حبان: يسرق الحديث، ويرفع الموقوف، وأخرجه الدارقطنى (٣٥/١)، والبيهقى (٤/١): كتاب الطهارة: باب التطهير بماء البحر، عن أبى بكر موقوفا، وصحح وقفه الدارقطنى، وابن حبان فى «الضعفاء».

وحديث ابن عباس: أخرجه الدارقطنى (٣٥/١): كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (١٠)، والحاكم (١٤٠/١): كتاب الطهارة، كلاهما من رواية سريج بن النعمان، عن حماد بن سلمة، عن أبى التياح، عن موسى بن سلمة، عن ابن عباس، قال: سئل رسول الله ﷺ، عن ماء البحر فقال: «ماء البحر طهور». قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. وأقره الذهبى، لكن الدارقطنى قال: الصواب أنه موقوف قال الحافظ فى «التلخيص» (١١/١) رواته ثقات لكن صحح الدارقطنى وقفه، والموقوف أخرجه أحمد (٢٧٩/١) فى مسند ابن عباس رضى الله عنه من طريق عفان، عن حماد بن سلمة به، وفيه: وسألته يعنى ابن عباس عن ماء البحر، فقال: ماء البحر طهور.

وحديث أنس: أخرجه عبد الرزاق (٩٤/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء من ماء البحر، الحديث (٣٢٠)، عن الثورى، عن أبان بن أبى عياش، عن أنس، عن النبى ﷺ فى ماء البحر قال: «الحلال ميتته الطهور ماؤه».

وأخرجه الدارقطنى (٣٥/١) كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (٨) من طريق محمد ابن يزيد، عن أبان به وقال: أبان متروك.

وحديث الفراسى أو ابن الفراسى: أخرجه ابن ماجه (١٣٦/١-١٣٧): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٣٨٧) عن سهل بن أبى سهل عن يحيى بن بكير، عن الليث بن سعد، عن جعفر بن ربيعه، عن بكر بن سوادة، عن مسلم بن مخشى عن ابن الفراسى قال: كنت أصيد وكانت لى قربة أجعل فيها ماء، وإنى توضأت بماء البحر فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» هكذا قال ابن ماجه: عن ابن الفراسى. وأخرجه ابن =

وأما إذا كان كلامه لم يُفِدْ إذا لَمْ يتعلَّقْ بالسبب وجب تعليقه عليه؛ مثاله: أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر ؟ فقال: «أَيَنْقُصُ(١) الرُّطَبُ إِذَا جَفَّ»؟ فَقِيلَ: نَعَمْ، فقال: «لاَ، إِذَنْ»(٢).

=عبدالبر فى «التمهيد» (٢٢٠/١٦)، من طريق أبى الزنباع روح بن الفرج القطان، عن يحيى بن بكير، وفيه عن مسلم بن مخشى، أنه حدثه أن الفراسى قال: كنت أصيد فى البحر الأخضر على أرماث وكنت أحمل قربة لى فيها ماء، فذكره قال الترمذى فى علله (ص: ٤١) رقم (٣٤)، قال: سألت البخارى عن حديث ابن الفراسى فى ماء البحر فقال: حديث مرسل، لم يدرك ابن الفراسى النبى ﷺ. والفراسى له صحبة. قال الحافظ البوصيرى فى «الزوائد» (١٦١/١): هذا إسناد رجاله ثقات إلا أن مسلما لم يسمع من الفراسى إنما سمع من ابن الفراسى وابن الفراسى لا صحبة له وإنما روى هذا الحديث عن أبيه فالظاهر أنه سقط من هذا الطريق.

وحديث ابن عمر: رواه الدارقطنى (٢٦٧/٤) باب الصيد والذبائح والأطعمة، الحديث (٢) من طريق إبراهيم بن يزيد، عن عمرو بن دينار، عن عبدالرحمن بن أبى هريرة، أنه سأل ابن عمر قال: آكل ما طفا على الماء، قال: إن طافيه ميتة، وقال: قال رسول الله ﷺ: إن ماءه طهور وميتته حل» وإبراهيم بن يزيد هو الخوزى، قال النسائى والدارقطنى: متروك وذكره البخارى فى الضعفاء، وقال الحافظ: متروك، ينظر الضعفاء للنسائى رقم (١٤) والدارقطنى (١٣) والبخارى (١٤) والتقريب (٤٦/١) وحديث عبدالله المدلجىّ: أخرجه الطبرانى فى «الكبير» كما فى «المجمع» (٢١٨/١)، وقال الهيثمى: وفيه عبد الجبار بن عمر ضعفه البخارى والنسائى، ووثقه محمد بن سعد أما مرسل سليمان بن موسى ويحيى بن أبى كثير: فأخرجه عبد الرزاق فى «المصنف» (٩٣/١) رقم (٣١٩): وهذا الحديث من الأحاديث التى عدها بعض الحفاظ متواترة كالحافظ السيوطى ص (٢٣) رقم (١١) «الأزهار المتناثرة».

(١) فى «ب»: أتنقص.

(٢) أخرجه مالك (٦٢٤/٢) كتاب البيوع: باب ما يكره من بيع التمر حديث (٢٢) والشافعى (١٥٩/٢) كتاب البيوع: باب فى الربا وأبو داود (٦٥٤/٣–٦٥٥) كتاب البيوع: باب فى التمر بالتمر حديث (٣٣٥٩) والترمذى (٥٢٨/٣) كتاب البيوع: باب ما جاء فى النهى عن المحاقلة والمزابنة حديث (١٢٢٥) والنسائى (٢٦٩/٧) كتاب البيوع: باب اشتراء التمر بالرطب، وابن ماجه (٧٦١/٢) كتاب التجارات: باب بيع الرطب بالتمر حديث (٢٢٦٤) وأحمد (١٧٩/١) والطيالسى (٢١٤) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٦/٤) كتاب البيوع: باب بيع الرطب بالتمر، والدارقطنى (٤٩/٣) كتاب البيوع (٢٠٤، ٢٠٥) والحاكم (٣٨/٢) والبيهقى (٢٩٤/٥) كتاب البيوع: باب ما جاء فى النهى عن بيع الرطب بالتمر: عن عبدالله بن يزيد أن زيداً أبا عياش أخبره أنه سأل سعد بن أبى وقاص عن البيضاء بالسلت فقال سعد: أيهما أفضل قال: البيضاء فنهاه عن ذلك وقال سعد: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله ﷺ: أينقص الرطب إذا جف؟ فقالوا: نعم. فنهى عن ذلك. وقال الترمذى: حسن صحيح. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح.

وأما إذا سئل عن أشياءَ، وكان السائلُ محتاجًا إلى معرفة الحكم فيما له سأل في الحال - لم يجز أن يَكُونَ جوابه أخصَّ من السؤال، إلا أن يكونَ السائلُ من [أهل] الاجتهاد، والحادثَةُ غير نازلة في الحال؛ فلا يمتنع أن يجيب عن بعض ما سُئِلَ عنه، [وينبه](١) على حكم الباقي؛ لقوله ﷺ «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ بِمَاءٍ، ثُمَّ مَجَجْتَهُ(٢)؟!».

وقال إمام الحرمين في «البرهان»(٣): لا يخصِّص العموم بسببه؛ لأنه يدخل فيه دخولاً أوليًّا، ونقل عن أبي حنيفة تخصيصه به.

قال الغَزَّالِيُّ (٤): خروج العامِّ على سبب يجعله دليلاً على تخصيصه عند قوم؛ وهو غير مرضيٍّ عندنا.

قال القاضي عبد الوَهَّاب المالكي في «الملخَّص»: الخلافُ في الجواب المستقلِّ بنفسه، إذا كان أعمَّ من سببه علَى أيِّ وجه: هَلْ يحمل على ظاهره، أو يُقْتَصَرُ به على سببه؟ ويخرج عنه ما إذا أضاف إليه بيان حُكْم أجنبيٍّ عنه: فذهب أصحاب أبي حنيفة - رضى الله عنه [٢٩/أ] وأكثر أصحاب الشافعيِّ - رضى الله عنه - إلى أنه يحمل على ظاهره العامِّ، وذهب آخرون إلى أنه يقتصر به على سببه. واختلف أصحابنا في ذلك: فذهب أكثرهم: إلَى أنه لا يقتصر به على سببه، وذهب القاضي إسماعيل: إلى أنه يقتصر

---

(١) في «ب»: وتبعه.

(٢) أخرجه أبو داود (١/ ٧٢٥-٧٢٦) كتاب الصيام: باب القبلة للصائم حديث (٢٣٨٥) وأحمد (٢١/١) وابن أبي شيبة (٣/٦٠-٦١) والدارمي (١٣/٢) كتاب الصيام: باب الرخصة في القبلة للصائم، والحاكم (٤٣١/١) وابن حبان (٩٠٥- موارد) وابن خزيمة (٢٤٥/٣) رقم (١٩٩٩) والبيهقي (٢٦١/٤) وعبد بن حميد في «المنتخب من المسند»رقم (٢١) كلهم من طريق بكير بن عبدالله عن عبد الملك بن سعيد عن جابر بن عبد الله. قال: قال عمر: هششت فقبلت وأنا صائم فقلت: يا رسول الله صنعت اليوم أمرًا عظيمًا قبلت وأنا صائم قال... فذكر الحديث. قلت: وقد اختلف في هذا الحديث. فقال الإمام النسائي بعد أن أخرجه في «الكبرى» (١٩٨/٢-١٩٩): هذا حديث منكر وبكير مأمون وعبد الملك روى عنه غير واحد ولا يدرى ممن هذا.ا.هـ قلت: وقول الإمام النسائي لم أجده في المطبوعة من سننه ونقلت هذا القول من «تحفه الطالب» ص(٤٢٥). وهذا الحديث صححه ابن خزيمة وابن حبان. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي. وقال الحافظ في «تخريج مختصر ابن الحاجب» (٣٥٩/٢): هذا حديث حسن. وقال الشيخ العلامة أحمد شاكر في «تعليقه على المسند» (١٣٨/١) بعد أن حكى تصحيح ابن خزيمة وابن حبان والحاكم: ولا أدرى وجه النكارة فيه.

(٣) ينظر البرهان (٣٧٢/١).

(٤) ينظر المستصفى (٦٠/٢).

به على سببه، واختار صاحب «المعتمد»[(١)] أن الجواب المستقلَّ بنفسه العامَّ لا يقتصر به على سببه، وغير المستقل يقتصر [به][(٢)] على سببه.

وذِكْرُ صورة الجواب الأخصّ: أن يجيبَ النبيُّ ﷺ عن بعض ما سئل عنه، [وينبه][(٣)] بذلك على جواب البَعْضِ الآخر؛ وذلك أن الجَوَابَ المستقلَّ بنفسه يجبُ قصره على سببه إلا لوجه يقتضى ذلك، وأحد الوجوه: العَادَةُ، كما إذا قال: «تَغَدَّ عِنْدِى» فقال: «لا تغديتُ»، فالعادة تقتضى بأنه يجب قصره على أنه لا يتغدى عنده؛ نقل هذا عن أبى عبد الله البصرى.

وقال أبو الخَطَّابِ الحنبلىُّ: اللفظ العامُّ الوارد على سبب خاصٍّ، المستقلُّ بنفسه: يحمل على عمومه، ولا يقتصر على سببه؛ وبهذا قال أصحاب أبى حنيفة والأشعرية، وقال مالك: يقتصر علَى سببه، وبه قال أبو ثور، واختلف أصحاب الشافعى - رضى الله عنه - فقال المزنى[(٤)] والقَفَّال والدَّقَّاق كقول مالك، وقال غيرهم كقولنا.

والدليل على الاعتبار بعموم الصيغة وجهان:

الأول: أن المُوجِبَ للعموم قائمٌ، وهو الصيغة، وهو سالمٌ عن معارضةِ منافاةِ ثبوتِ الحكمِ فى الجزء الذى هو فَردٌ من أفراد العموم؛ لعموم الصيغة العامَّة، والعِلْمُ بعدم المنافاة ضرورىٌّ؛ فثبت العموم؛ لوجود المُوجِبِ له السَّالِمِ عن المعارض، والمعنىُّ بـ«المنافاة»: أنه يستحيل الجمع بين عموم الصيغة وثبوت حكم العامِّ فى الجزء الذى هو فَرْدٌ من أفراد العامِّ.

والوجه الثانى: هو أن الصيغة موجبة للعموم، واحتمال قصد التخصيص [بخصوص السبب][(٥)] يعارضُهُ احتمالُ قصد تأسيس الضابط الكلِّى الذى قد ثبت [٢٩/ب] الحكم فى سائر جزئياتِهِ، فيتعارضُ الاحتمالان، فيبقى مجرَّد الصيغة العامَّة سالمًا عن المعارض.

---

(١) ينظر المعتمد (١/٢٨١).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: وبينه.

(٤) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزنى: صاحب الإمام الشافعى من أهل مصر. كان زاهدًا عالما مجتهدًا قوى الحجة. وهو إمام الشافعيين من كتبه (الجامع الكبير) و(الجامع الصغير) و(المختصر) و(الترغيب فى العلم) نسبته إلى مزينة (من مصر) قال الشافعى: المزنى ناصر منهبي. وقال فى قوة حجته: لو ناظر الشيطان لغلبه! ينظر وفيات الأعيان ا: ٧١، والانتقاء ١١٠، الأعلام ١/٣٢٩ (٢١٠٨).

(٥) فى «ب»: مخصوص.

وذكر المصنِّف وجهًا ثالثًا، وهو: آية الظهار واللعان والسرقة، نزلَتْ فى أقوام معينين، والأمةُ مجمعةٌ علَى تعميمِ حكمها، فلو كان خصوص السبب مقتضيًا للتخصيص يلزم قولهم بالتعميم مع المقتضى للتخصيص، ويلزم من ذلك مخالفة الأصل، وذلك باطل؛ فإنَّ أحدًا لم يقل بمخالفتهم الأصل.

واعلم: أن المصنِّف قال: «إن الشارع لو صَرَّح، وقال: يجبُ عليكم إجراء هذه الصيغة على عمومها وألا تخصِّصوه بالسبب، لكان جائزًا، واعترض صاحب «التنقيح» عليه، وقال: إن الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دلَّ الدليل على كونه مخصوصًا جاز، ولا يوجب ذلك خروجه عن كونه مخصِّصًا، واعترض أيضًا على [القول][1] الثانى من كلام المصنِّف؛ أن السبب قرينةٌ مخصِّصةٌ، ويجوز أن يعلم قصد العموم فى مواضع بصريح، أو قرينة علَى وجه يُسْقِطُ هذه القرينة.

واعلم: أن ما أورده على كلام المصنِّف وارد، وأما على الوجه الذى قررناه فلا يرد أصلاً.

وتقرير الوجه الثانِى الدافعِ لهذا السؤال وغيره: أن يقول: تلك الآيات وردَتْ فى أقوام معينين، فعمتها بالإجماع.

فلو كان خصوصُ السبب مُوجبًا للتخصيص يلزم التعارُضُ بين الدليلين؛ وهو باطل.

لا يقال: قول المصنِّف: «لو صرح الشارع بحمل اللفظ على العموم لجاز» لا يفيده المقصود؛ لأن النزاع فى الظهور لا فى الجواز؛ فإن الخصم يقول: إن اللفظ ظاهر فى الاختصاص بالسبب»ـ: لأنا نقول: ما ذكره المصنف من الجواز إنما هو لرفع الاستحالة العقلية من إجراء العموم على عمومه عند وجود خصوص السبب، وليس ذلك لبيان جواز عدم اختصاصه بالسبب على ما فهمه المعترض، فلا يرد السؤال أصلاً.

وأما حجة المخالف فمندفعةٌ؛ لأنا نقول: لم لا يجوز [٣٠/أ] أن يكون المراد بالخطاب بَيَان المجموع المركَّب مما سئل عنه وغيره، بجوابٍ عامٍّ يعم تلك الصورة وغيرها ؟!

قول القائل: «الأصل فى الجواب المطابقة»:

قلنا: هو مطابقٌ بمعنى أنه جواب له، فإن أريد بالمطابقة ألا يزيد عليه؛ وذلك بأن يكونَ جوابًا له، ولا يكون متضمنًا حكم غيره: فذلك ممنوع، ونقول أيضًا: لا نسلِّم

---

(١) فى «ب»: الوجه.

أنه أريد بـ «الخطاب»: بيان جواز ما وقع عنه السؤال؛ وإلا وجب ألا يزيد عليه؛ فيختص العامُّ بالسبب الخاصِّ.

قلنا: لا نسلِّم بأنه يجب ألا يزاد عليه، ولا نسلِّم أنه يجب أن يختصَّ باختصاصه؛ وسند المنع: أنه لو اقتضى أن يختصَّ باختصاصه لاختصَّ بذلك الشخص في ذلك الزمان وذلك المكان، وبما ذكرناه من التوجيه سَقَطَ قول من اعترض بأن الزمان والمكان لا مَدْخَلَ لهما في الحكم.

قال الإمام - رحمه الله - تنبيه: هذا العامُّ وإن كان حجة في موضع السؤال وغيره إلا أن دلالته على موضع السؤال أقوَى منه على غيره، وهذا يَصْلُحُ أن يكون من المرجحات»:

قال إمام الحرمين في «البرهان» (١) في هذه المسألة: وقد حَان الآن أن نذكر ما نقل من سرف أبي حنيفة في عدم الالتفاتِ إلى السبب، فنقول: أولاً: إذا حَكَمْنَا بتعميم اللفظ الوارد في السبب الخَاصِّ فلا شَكَّ أنه لا يشترط في تجويز تخصيصها به ما يجوز به تخصيصُ الألفاظ المطلقة، بَلْ نقول: تخصيص اللفظ بسبب يقوى جانب المؤول ويخفِّف عليه مؤنة طَلَبِ دليل بالغ في الوضوح، ولكنا نقول: لا يَجُوزُ إخراج سبب اللفظ بطريقِ التخصيصِ عَنْ مقتضى اللفظ، فهو إِذَنْ صريح في سببه، ظاهر في غيره.

ونقل عن أبي حنيفة: أنه يُجَوِّزُ استخراج سبب اللفظ بالتخصيص، وإنما ادعى النقلة ذلك عليه من خبرين:

أحدهما: حديث العَجْلَانِيِّ (٢) في اللعان (٣)؛ فإنه لاعن امرأته وَهِيَ حامل، ونفى

---

(١) ينظر البرهان (١/٣٧٧).

(٢) أخرجه مالك (٢/٥٦٦-٥٦٧) كتاب الطلاق: باب ما جاء في اللعان حديث (٣٤) والبخاري (٩/٣١٦) كتاب الطلاق: باب من جوز الطلاق الثلاث حديث (٥٢٥٩) ومسلم (٢/١١٢٩-١١٣٠) كتاب اللعان حديث (١/١٤٩٢) وأبو داود (٢/٦٧٩-٦٨٢) كتاب الطلاق: باب في اللعان، حديث (٢٢٤٥) والنسائي (٦/١٧٠-١٧١) كتاب الطلاق باب بدء اللعان وابن ماجة (١/٦٦٧) كتاب الطلاق: باب اللعان حديث (٢٠٦٦) وأحمد (٥/٣٣٦-٣٣٧) والدارمي (٢/١٥٠) كتاب النكاح: باب في اللعان و ابن الجارود في «المنتقى» رقم (٧٥٦) وابن حبان (٤٢٧١- الإحسان) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/١٠٢) والبيهقي (٧/٣٩٨-٣٩٩) كتاب اللعان: باب سنة اللعان، والبغوي في «شرح السنة» (٥/١٨١- بتحقيقنا) من طريق الزهري عن سهل بن سعد به.

(٣) اللعان لغة. مصدر لاعن لعانا: إذا فعل ما ذكر، أو لعن كل واحد من الاثنين الآخر. قال=

الحمل، فانتفى [٣٠/ب]، [و][1] منع أبو حنيفة نفى الحمل باللعان، وإن لم يرد فى بيان اللعان عن المصطفى ﷺ غير قصة العجلانى. والحديث الآخر حديث عبد بن زمعة، وكان سأل عن ولد أمته فى ملك يمين، فقال: ولد على فراش أبى، فقال ﷺ: «الوَلَدُ لِلْفِرَاشِ»[2] فغلا أبو حنيفة حتى ألحق الولد بالأب فى النكاح، وإن تيقنا استحالة

=الأزهرى: وأصل اللعن: الطرد، والإبعاد؛ يقال: لعنه الله، أى: باعده. انظر: لسان العرب ٤٠٤٤/٥، المصباح المنير ٧٦١/٢، واصطلاحًا: عرفه الحنفية بأنه: شهادات مؤكدات بالأيمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف فى حقه، ومقام حد الزنا فى حقها. وعرفه الشافعية بأنه: كلمات معلومة، جعلت حجة للمضطر إلى قذف من لطخ فراشه وألحق العار به، أو إلى نفى ولد وسميت هذه الكلمات لعانا؛ لقول الرجل: «عَلَيْه لعنة الله إنْ كَانَ مِنَ الكاذبين» وإطلاقه فى جانب المرأة من مجاز التغليب، واختير لفظه دون لفظ الغضب وإن كانا موجودين فى اللعان لكون اللعنة مقدمة فى الآية، ولأن لعانه قد ينفك عن لعانها ولا ينعكس. وعرفه المالكية بأنه: حلف زوج مسلم مكلف على زنا زوجته أو نفى حملها وحلفها على تكذيبه أربعًا. وعرفه الحنابلة بأنه: شهادات مؤكدات بأيمان من الجانبين، مقرونة باللعن والغضب، قائمة مقام حد قذف أو تعذيب أو حد زنا فى جانبها. ينظر: تبيين الحقائق ١٤/٣، حاشية ابن عابدين ٥٨٥/٢، مغنى المحتاج ٣٦٧/٣، الشرح الصغير ٢٩٩/٢ والكافى ٦٠٩/٢، كشاف القناع ٣٩٠/٥ والإشراف ١٦٧/٢.

(١) سقط فى «ب».

(٢) ورد الحديث عن جمع من الصحابة منهم عائشة وأبو هريرة وعثمان وابن مسعود وأبو أمامة:
أما حديث عائشة: فأخرجه البخارى ٣٤٢/٤ كتاب البيوع باب تفسير المشبهات (٢٠٥٣) وفى كتاب الخصومات باب دعوة الوصى للميت (٢٤٢١). وأخرجه أيضًا برقم (٢٢١٨، ٢٥٢٣، ٢٧٤٥، ٤٣٠٣، ٦٧٤٩، ٦٧٦٥، ٦٨١٧، ٧١٨٢). ومسلم ١٠٨٠/٢ كتاب الرضاع باب الولد للفراش، وتوقى الشبهات (٣٦/١٤٥٧). وأبو داود ٦٩٢/١ كتاب الطلاق باب الولد للفراش (٢٢٧٣). والنسائى ١٨٠/٦ كتاب الطلاق باب إلحاق الولد بالفراش. وابن ماجه ٦٤٦/١ كتاب النكاح، باب الولد للفراش (٢٠٠٤). والدارمى ١٥٢/٢ كتاب النكاح باب الولد للفراش. والدارقطنى ٢٤١/٤ كتاب الأقضية والأحكام (١٣٣ - ١٣٦). ومالك فى الموطأ ٧٣٩/٢ كتاب الأقضية باب القضاء بإلحاق الولد بأبيه. وأحمد فى المسند (٣٧/٦، ١٢٩، ٢٠٠، ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٤٦، ٢٤٧). والبغوى فى شرح السنة ١٩٨/٥ كتاب الطلاق / باب الولد للفراش (٢٣٧١ بتحقيقنا) والبيهقى فى السنن ٤١٢/٧، والطحاوى (١٠٤/٣)، والقضاعى فى مسند الشهاب كما فى فتح الوهاب للغمارى ٢٥٠/١(٢٠٠).
أما حديث أبى هريرة: فأخرجه أحمد (٢٣٩/٢، ٢٨٠، ٣٨٦، ٤٠٩، ٤٦٦، ٤٧٥، ٤٩٢). والبخارى ٣٣/١٢ كتاب الفرائض / باب الولد للفراش (٦٧٥٠) و ١٣٠/١٢ كتاب الحدود / باب للعاهر الحجر (٦٨١٨). ومسلم ١٠٨١/٢ كتاب الرضاع / باب الولد للفراش (١٤٥٨). والنسائى ١٨٠/٦ كتاب الطلاق / باب إلحاق الولد بالفراش. والترمذى ٤٦٣/٣ كتاب=

.. ..

=الرضاع باب ما جاء أن الولد للفراش (١١٥٧). وابن ماجه ١/٦٤٦، ٦٤٧ كتاب النكاح باب الولد للفراش (٢٠٠٦). والدارمى ٢/١٥٢ كتاب النكاح باب الولد للفراش. والبيهقى ٧/٤١٢ كتاب اللعان باب الولد للفراش والحميدى (١٠٨٥). والقضاعى فى مسند الشهاب (٢٨٢، ٢٨٣) وعبد الرزاق فى المصنف ٧/٤٤٣(١٣٨٢١) والخطيب فى التاريخ ٤/٢٩٥.

أمَّا حديث عثمان: فرواه أبو داود ١/٦٩٢ كتاب الطلاق باب الولد للفراش (٢٢٧٥) حدثنا موسى بن إسماعيل، ثنا مهدى بن ميمون أبو يحيى ثنا محمد بن عبد الله بن أبى يعقوب عن الحسن بن سعد مولى الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنه عن رباح قال: زوجنى أهلى أمة لهم رومية فوقعت عليها فولدت غلامًا أسود مثلى فسميته عبد الله ثم وقعت عليها فولدت غلامًا أسود مثلى فسميته عبيد الله ثم طبن لها غلام لأهلى رومى يقال له يوحنة فراطنها بلسانه فولدت غلامًا كأنه وزغة من الوزغات فقلت لها: ما هذا ؟ فقالت: هذا ليوحنة فرفعنا إلى عثمان أحسبه قال مهدى قال: فسألهما فاعترفا فقال لهما: أترضيان أن أقضى بينكما بقضاء رسول الله ﷺ؟ إن رسول الله ﷺ قضى أن الولد للفراش وأحسبه قال: فجلدها وجلده وكانا مملوكين» ورواه الطحاوى (٣/١٠٤) مختصرًا. وذكر نحوه الهيثمى فى مجمع الزوائد ٥/١٦ وفيه أن عثمان دفعهما إلى على فقضى فيهما بقضاء رسول الله ﷺ أن الولد للفراش وللعاهر الحجر وجلدهما خمسين خمسين. وقال الهيثمى: «رواه أحمد والبزار وفيه الحجاج بن أرطأة وهو مدلس وبقية رجال أحمد ثقات» ا.هـ.

أمَّا حديث ابن مسعود: فرواه النسائى ٦/١٨١ كتاب الطلاق باب إلحاق الولد بالفراش وأبو يعلى فى مسنده ٩/٨٠ (٥١٤٨). وابن حبان كما فى موارد الظمآن (١٣٣٦) والخطيب فى تاريخ بغداد ١١/١١٦.

أما حديث أبى أمامة: فرواه أحمد ٥/٢٦٧. وابن ماجه ١/٦٤٧ كتاب النكاح باب الولد للفراش (٢٠٠٧). وورد أيضا من حديث ابن الزبير: أخرجه النسائى ٦/١٨٠-١٨١ كتاب الطلاق باب إلحاق الولد بالفراش ورواه الطبرانى فى الأوسط قال الهيثمى فى المجمع ٥/١٨: «رجاله ثقات». ورواه ابن ماجه ١/٦٤٦ كتاب النكاح باب الولد للفراش (٢٠٠٥). والطحاوى فى شرح معانى الآثار ٣/١٠٤ والبيهقى فى السنن ٧/٤٠٢ كتاب اللعان باب الولد للفراش وأبو يعلى ١/١٧٧ (١٩٩) كلهم من طريق ابن عيينة عن عبيد الله بن أبى يزيد عن أبيه عن عمر بن الخطاب.

وحديث على بن أبى طالب: قال الهيثمى فى المجمع ٥/١٦: «رواه أحمد والبزار وفيه الحجاج بن أرطأة وهو مدلس وبقية رجال أحمد ثقات» ا.هـ وهو فى المسند ١/١٠٤ وقال البزار كما فى كشف الأستار ٢/١٩٧(١٥١٠): «لا نعلمه عن على إلا بهذا الإسناد وأحسب الحجاج أخطأ فيه، إنما رواه الحسن بن عبد الله بن أبى يعقوب فى إسناد له عن الحسن بن سعد عن رباح عن عثمان». وحديث سعد بن أبى وقاص أن النبى ﷺ قضى بالولد للفراش: رواه البزار كما فى كشف الأستار ٢/١٩٧، ١٩٨(١٥١١) حدثنا محمد بن عبد الرحيم ثنا يعقوب بن محمد، ثنا=

العلوق من الزوج، ولم يلحق ولد المملوكة بمولدها، وإن أقر بالوطء والافتراش، فالذى عندى: أنه لا يجوز أن ينسب إلى (متعاقل)[١] تجويز استخراج السبب تخصيصا، وما نقل عنه محمولٌ علَى أن الحديثين لم يبلغاه بكمالهما، وكان ضعيفًا بجمع الأحاديث صارفًا جمام طلبه إلى الرأى، مع [٢] القطع بِأَنَّ الذين مضوا كانوا لا يتعلقون بالرأى إلا بعد [العجز عن] [٣] تتبع ألفاظ الشارع.

قال المصنف – رحمه الله –: المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ:

الحَقُّ: أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ تَخْصِيصُ العُمُومِ بِمَذْهَبِ الرَّاوِى، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِىِّ – رَضِىَ

=عبد العزيز بن عمران عن أبيه عن بكير بن مسمار عن عامر بن سعد عن أبيه به قال البزار: لا نعلمه عن سعد إلا بهذا الإسناد. قال الهيثمى فى المجمع ١٦/٥: «فيه عبد العزيز بن عمران وهو متروك» ا.هـ وحديث ابن عمر رواه البزار (١٥١٢ كشف الأستار) وفيه سنان بن الحارث قال الهيثمى فى المجمع ١٦/٥: «فيه سنان بن الحارث ولم أعرفه وبقية رجاله ثقات»

وحديث معاوية: أخرجه أبو يعلى ٣٨٢/١٣–٣٨٤ (٧٣٨٩) قال الهيثمى ١٧/٥: «رواه أبو يعلى وإسناده منقطع ورجاله ثقات». وذكره الحافظ فى المطالب العالية ٦٨/٢–٦٩(١٦٧٥) وعزاه لأبى يعلى وحديث الحسن رواه أحمد ٤٩٢/٢ حدثنا محمد بن جعفر ثنا عوف عن الحسن قال: «بلغنى أن رسول الله ﷺ قضى أن الولد لصاحب الفراش وللعاهر الحجر» قال الهيثمى فى المجمع ١٦/٥: «رواه أحمد مرسلاً ورجاله رجال الصحيح».

وحديث ابن عباس: رواه الدارقطنى ١٤٢/٢ كتاب زكاة الفطر (١٨) والطبرانى ١٨٣/١١ (١١٤٣٤) من طريق داود بن شبيب ثنا يحيى بن عباد السعدى عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال، فذكره. قال الهيثمى ١٧/٥: «فيه يحيى بن عباد السعدى وهو ضعيف وقال داود بن شبيب: وكان من خيار الناس وبقية رجاله ثقات».

وحديث البراء بن عازب وزيد بن أرقم رواه الطبرانى فى الكبير ١٩١/٥ (٥٠٥٧). قال الهيثمى ١٨/٥: «رواه الطبرانى وفيه موسى بن عثمان الحضرى وهو ضعيف»

وحديث عبادة بن الصامت: قال الهيثمى فى المجمع ١٨/٥: «رواه الطبرانى وأحمد فى حديث طويل وإسناده منقطع». وحديث أبى مسعود: رواه الطبرانى فى الكبير وقال الهيثمى فى المجمع ١٨/٥: «وفيه من لا يعرف» ا.هـ.

وحديث واثلة بن الأسقع: رواه الطبرانى فى الكبير ٨٣/٢٢ (٢٠١) قال الهيثمى فى المجمع ١٨/٥: «وفيه جناح مولى الوليد وهو ضعيف».

وحديث أبى وائل: رواه الطبرانى كما فى المجمع ١٨/٥. وقال: «مرسل ورجاله ثقات».

(١) فى «ب»: متعامل.

(٢) فى «ب»: منع.

(٣) سقط فى «ب».

اللهُ عَنْهُ - لأَنَّهُ قَالَ: «إِنْ كَانَ الرَّاوِى حَمَلَ الخَبَرَ عَلَى أَحَدِ مَحْمَلَيْـهِ صِـرْتُ إِلَـى قَوْلِـهِ، وَإِنْ تَرَكَ الظَّاهِرَ لَمْ أَصِرْ إِلَى قَوْلِهِ»؛ خِلافًا لِعِيسَى بْنِ أَبَانَ.

وَمِثَالُهُ: خَبَرُ أَبِى هُرَيْرَةَ فِى: «أَنَّ الإِنَاءَ يُغْسَلُ مِنْ وُلُـوغِ الْكَلْـبِ سَبْعًا»؛ فَإِنَّـهُ خَـصَّ ذَلِكَ بِمَذْهَبِ أَبِى هُرَيْرَةَ فِى أَنَّهُ يُغْسَلُ ثَلاثًا.

وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَّلَ؛ فَقَالَ: «إِنْ وُجِدَ خَبَرٌ يَقْتَضِى تَخْصِيصَهُ، أَوْ وجِدَ فِـى الأُصُولِ مَـا يَقْتَضِى ذَلِكَ لَمْ يُخَصَّ الخَبَرُ بِمَذْهَبِهِ؛ وَإِلاَّ خُصَّ بِمَذْهَبِهِ.

لَنَا: أَنَّ مُخَالَفَةَ الرَّاوِى تَحْتَمِلُ أَقْسَامًا ثَلاثَةً: طَرَفَيْنِ، وَوَاسِطَةً:

أَمَّا طَرَفُ الإِفْرَاطِ فَهُوَ أَنْ يُقَـالَ: الـرَّاوِى عَـالِمٌ بِـالضَّرُورَةِ أَنَّـهُ ﷺ أَرَادَ بِذَلِـكَ الْعَـامِّ الخَاصَّ: إِمَّا لِخَبَرٍ آخرَ قَاطِعٍ يَقْتَضِى ذَلِكَ؛ أَوْ لِشَىْءٍ مِنْ قَرَائِنِ الأَحْوَالِ، وَهَذَا الاِحْتِمَـالُ يُعَارِضُهُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَوَجَبَ عَلَى الرَّاوِى أَنْ يُبَيِّنَ ذَلِكَ؛ إِزَالَةً لِلتُّهْمَـةِ عَـنْ نَفْسِـهِ وَلِلشُّبْهَةِ.

وَأَمَّا طَرَفُ التَّفْرِيطِ فَهُوَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ تَرَكَ الْعُمُومَ بِمُجَرَّدِ الهَوَى؛ وَهُـوَ مُعَـارَضٌ بِمَـا أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ عَدَالَتِهِ خِلافُهُ.

وَأَمَّا الْوَسَطُ فَهُوَ: أَنَّهُ خَالَفَهُ بِدَلِيلٍ ظَنَّهُ أَقْوَى مِنْهُ: إِمَّا خَبَرٍ مُحْتَمِلٍ، أَوْ قِيَاسٍ؛ وَذَلِـكَ الظَّنُّ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ خَطَأً، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ صَوَابًا.

وَإِذَا تَعَارَضَتْ الاِحْتِمَالاتُ فِى مُخَالَفَـةِ الـرَّاوِى وَجَـبَ تَسَـاقُطُهَا، وَالرُّجُـوعُ إِلَـى الْعُمُومِ.

وَاحْتَجَّ المُخَالِفُ: بِأَنَّ مُخَالَفَةَ الرَّاوِى: إِنْ كَانَتْ لا عن طَرِيقٍ كَانَ ذَلِـكَ قَادِحًـا فِـى عَدَالَتِهِ؛ فَالقَدْحُ فِى عَدَالَتِهِ قَدْحٌ فِى مَتْنِ الْخَبَرِ.

وَإِنْ كَانَتْ عَنْ طَرِيقٍ فَذَلِكَ الطَّرِيقُ: إِمَّا مُحْتَمِلٌ، أَو قَاطِعٌ.

وَلَوْ كَانَ الدَّلِيلُ مُحْتَمِلاً لَذَكَرَهُ؛ إِزَالَةً لِلتُّهْمَةِ عَنْ نَفْسِـهِ، وَالشُّبْهَةِ عَـنْ غَـيْرِهِ؛ وَلَمَّـا بَطَلَ ذَلِكَ تَعَيَّنَ الْقَطْعُ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ إِظْهَارَهُ لِذَلِكَ الدَّلِيلِ الْمُحْتَمِلِ إِنَّمَا يَجِبُ عَلَيْهِ مَعَ مَنْ نَاظَرَهُ؛ فَلَعَلَّـهُ لَـمْ تَتَفِقْ تِلْكَ الْمُنَاظَرَةُ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ ذَكَرَهُ؛ لَكِنْ [لَعَلَّهُ] لَمْ يُنْقَلْ، أَوْ نُقِلَ؛ لَكِنَّهُ لَمْ يَشْتَهِرْ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

الْحَقُّ: أَنَّهُ لاَ يَجُوزُ تَخْصِيصُ الْعَامِّ بِذِكْرِ بَعْضِهِ؛ خِلاَفًا لأَبِى ثَوْرٍ.

مِثَالُهُ: قَوْلُهُ ﷺ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ» قَالَ: الْمُرَادُ جِلْدُ الشَّاةِ؛ لأَنَّهُ قَالَ ﷺ فِى جِلْدِ شَاةِ مَيْمُونَةَ: «دباغُهَا طَهُورُهَا».

لَنَا: أَنَّ الْمُخَصِّصَ لِلْعَامِّ لاَبُدَّ وَأَنْ يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعَامِّ مُنَافَاةٌ، وَلا مُنَافَاةَ بَيْنَ كُلِّ الشَّىْءِ وَبَعْضِهِ؛ لأَنَّ الْكُلَّ مُحْتَاجٌ إِلَى الْبَعْضِ، وَالْمُحْتَاجُ إِلَيْهِ لا يُنَافِى الْمُحْتَاجَ.

احْتَجَّ الْمُخَالِفُ: بِأَنَّ تَخْصِيصَ الشَّىْءِ بِالذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى نَفْىِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ؛ فَتَخْصِيصُ الْخَاصِّ بِالذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى نَفْىِ الْحُكْمِ عَنْ غَيْرِهِ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِى تَخْصِيصَ الْعَامِّ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّا لاَ نَقُولُ بِدَلِيلِ الْخِطَابِ.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنَّ التَّمَسُّكَ بِظَاهِرِ الْعُمُومِ أَوْلَى مِنَ التَّمَسُّكِ بِالْمَفْهُومِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: قال الشيخ أبو بكر بن فورَكَ: إن عدل الراوى عن ظاهره وجب التمسك، وإن حمله على أحد وجهى محمليه صير إليه، ولذلك حمل الشافعىُّ التفرُّق على التفرق بالأبدان، ولم يلتفتْ إلَى مَاعَدلَ عنه أبو هريرة مما روَى فى ولوغ الكلب (١)، وزعم أصحاب أبى حنيفة - رضى الله عنه - أنه يحمل على ما يحمل عليه الراوى، ويُخَصُّ بقوله، وذهبوا إلى تخصيص خبر أبى هريرة بقوله فى الولُوغ والاقتصار على ثلاث. والذى يجب أنْ يُحَصَّلَ فى هذه المسألة: أنا إذا علمنا من حال الراوى: أنه إنما حمل على ذلك بما عَلِمَ من قصد النبى ﷺ وأراد به أنه بالضرورة، فالواجبُ اتباعه؛ لأنه لا يجوز إلى مخالفة الرسول ﷺ مع العلم بقصده؛ فيصير كأنه كان عارفًا بقصد الرسول ﷺ ومراده بالخبر.

وإن حمله على وجه استدلالًا أو مخصصًا بخبر آخر، فلا يجب اتباعه.

قال الغزَّالى (٢): مذهب [الصحابى] [٣١/أ] إذا كان بخلاف العموم يجعل مخصِّصًا

---

(١) تقدم.

(٢) ينظر المستصفى (٢/١٢٢-١١٣).

عند من يرى قولَ الصحابيِّ حجة، واختار [أن] (١) التخصيص بمذهب الراوِى لا يجوز.

قال صاحب «الملخَّص»: الراوى إذا خالف الحديثَ مِنْ بعض الوجوه، وذلك: إما بأن يروى خبرًا عامًّا، ومذهبه حمله على الخصوص، أو أَمْـرًا ظاهره الوجوب، فيحمله على الندب، أو يروى خبرًا بلفظ محتمل لا ظاهر له، فيحمله على أحد محمليه، أو فِعْلاً لايقع إلا علَى بعض الوجوه، وليس فى الخبر ذكر الوجه الذى وقع عليه، فيحمله على وجه لا يعلم إلا من جهته، أو يروى خبرًا، ويذهب إلى خلافه؛ كما يروى عن عائشة - رضى الله عنها - حديثَ الرَّضَاع بخَمْسٍ، (٢) وهى لا ترى التحريمَ بأقلَّ من عشر رضعات(٣)، وكحديث أبى هريرة؛ فإنه الحديث الموجب لغسل المولوغ سبعًا، وهو

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) أخرجه مالك (٢/٦٠٨) كتاب الرضاع باب جامع ما جاء فى الرضاعة حديث (١٧) ومسلم (٢/١٠٧٥) كتاب الرضاع باب التحريم بخمس رضعات حديث (٢٤/ ١٤٥٢) والشافعى (٢/٢١) كتاب النكاح باب فيما جاء فى الرضاع حديث (٦٦) والدارمى (٢/١٥٧) كتاب النكاح باب كم رضعة تحرم، وأبو داود (٢/٥٥١) كتاب النكاح باب هل يحرم ما دون خمس رضعات؟ حديث (٢٠٦٢) والترمذى (٣/٤٥٦) كتاب الرضاع باب ما جاء لا تحرم المصة ولا المصتان، حديث (١١٥٠) والنسائى (٦/١٠٠) كتاب النكاح باب القدر الذى يحرم من الرضاعة، وابن حبان (٤٢٠٧- الإحسان) والبيهقى (٧/٤٥٤) كتاب الرضاع باب من قال لا يحرم من الرضاع إلا خمس رضعات من طريق عبد الله بن أبى بكر عن عمرة عن عائشة به. وأخرجه مسلم (٢/١٠٧٥) كتاب الرضاع: باب التحريم بخمس رضعات حديث (٢٥/١٤٥٢) والشافعى فى «المسند» (٢/٢١) كتاب النكاح: باب فيما جاء فى الرضاع حديث (٦٧) وسعيد بن منصور (١/٢٧٩) رقم (٩٧٦) وابن الجارود (٦٨٨) والدارقطنى (٤/١٨١) من طريق يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة به. وأخرجه ابن ماجه (١/٦٢٥) كتاب النكاح: باب لا تحرم المصة والمصتان حديث (١٩٤٢) من طريق القاسم بن محمد عن عمرة عن عائشة.

(٣) من شروط التحريم أن يصل اللبن إلى جوف الطفل من معدة، أو دماغ، خمس رضعات متفرقات يقينا، فإن ارتضع أقل من الخمس؛ لم يثبت التحريم. نعم، لو حكم حاكم لم ينقض قوله للخلاف؛ وكذا لا يثبت التحريم لو شك فى كونه رضع خمسًا أو أقل؛ لأن اليقين وهو عدم التحريم لا يرتفع بالشك، خلافا للإمام مالك رضى الله تعالى عنه حيث قال: يثبت بالشك؛ احتياطا. وكون التحريم لا يثبت إلا بخمس رضعات، هو مذهب إمامنا الشافعى رضى الله تعالى عنه وبه قال من الصحابة سيدنا عبد الله بن الزبير، وعبدالله بن مسعود، وأم المؤمنين عائشة رضى الله عنهم ومن التابعين سعيد بن المسيب، وعطاء، وطاوس، ومن الفقهاء أحمد، وإسحاق، وحكاه ابن القيم عن الليث بن سعد، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. وذهب أبو حنيفة رضى الله عنه إلى أن التحريم يثبت برضعة واحدة، وبه قال من الصحابة سيدنا على كرم الله وجهه=

.. ..

=وعبد الله بن عباس، وعبدالله بن عمر. ومن الفقهاء سيدنا مالك، والأوزاعى، والثورى رضى الله تعالى عنهم. وذهب داود الظاهرى: إلى أنه يثبت التحريم بثلاث رضعات، وبه قال من الصحابة سيدنا زيد بن ثابت، ومن الفقهاء أبو ثور رضى الله عنهم. واحتج إمَا مُنَا الشَّافِعِيُّ، ومن وافقه بماروواه الإمام مسلم رضى الله تعالى عنه قال: حدَّثنا يَحْيَى بنُ يَحْيَىَ قَالَ: قَرأْتُ عَلَى مَالِك عَنْ عَبْدِ الله بْنِ أَبى بكْرٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائشَةَ قَالَتْ: كَانَ فِيمَا أُنْزلَ مِنَ الْقُرْآن عَشْرُ رَضعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يحرمن، ثُمَّ نسخ بخَمْس مَعْلُومَاتٍ فَتُوُفِّى رسول الله ﷺ وَهُنَّ فِيمَا يُقْرأُ مِنَ القُرْآن» وقد روى هذا الحديث أبو داود، والنَّسائى، والترمذى، وابن ماجه، وذكره الشافعى فى مسنده فقال: «أخبرَنَا سُفْيَانُ عَنْ يَحْيَى بْن سَعِيد عَنْ عَائِشَةَ رَضِىَ الله عَنْهَا أَنَّهَا كَانَتْ تَقُولُ: نَزَلَ القُرْآنُ بعَشْرِ رَضعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ صُيِّرنَ إلَى خَمس فكَانَ لا يَدْخلُ عَلَى عَائِشَةَ إلا مَن اسْتَكْمَلَ خَمْسَ رَضعَاتٍ». فهذه الرواية صريحة فى إناطة التحريم بخمس رضعات، وأنها ناسخة لغيرها، وأن الأمر قد استقر على ذلك، فلو لم تكن هى مناط الحكم، لما كانت ناسخة لغيرها، لكن التالى، وهو عدم كونها ناسخة لغيرها باطل؛ فَبطَلَ ما أدى إليه، وهو عدم كونها مناط الحكم، فثبت نقيضه، وهو أنها مناطة، وهو المطلوب. الملازمة ظاهرة؛ إذا لو نيط الحكم بغيرها، لكان هو الناسخ للعشردونها. أما بطلان التالى الذى هو عدم كونها ناسخة فلمخالفته لصريح النص، وهو: «ثمَّ نُسِخْنَ بخَمْسٍ مَعْلومَاتٍ» ويؤيد هذا المذهب أنه لا يخالف مادل على ربطه بغير الخمس من القليل والكثير، بل يكون تقييدًا له لا ناسخًا، بخلاف القول بالتحريم بالقليل والكثير؛ فإنه يخالف مادل على نفى التحريم بالرضعة والرضعتين، وبخلاف القول بالتحريم بالثلاث؛ فإنه يخالف مادل على الإناطة بالخمس، دون ما كان أقل منها. واعترض هذا الدليل من وجوه:

الوجه الأول: نمنع كون ما نقل عن أم المؤمنين قرآنًا؛ لعدم تواتره، وعدم إثباته فى المصاحف. وأجيب بأن عدم كونه قرآنا لانتفاء التواتر لا يمنع من وجوب العمل؛ فإنه يكفى فيه الظن، وقد احتج الأئمة بخبر الواحد فى مواضع كثيرة: فاحتج الإمام الشافعى، وأحمد رضى الله تعالى عنهما به فى هذا الموضع، واحتج أبو حنيفة به فى وجوب التتابع فى صيام كفارة اليمين ولا سند له إلا قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ﴿فصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابعَاتٍ﴾، واحتج به سيدنا مالك والصحابة قبله رضوان الله تعالى عليهم فى فرض السدس للواحد من ولد الأم «وله أخ أو أخت من أم» فى قراءة أُبَىٍّ، وقد أجمع على هذا، وليس له سند سوى هذه القراءة. وبالجملة فعدم القرآنية لعدم التواتر، لا ينافى وجوب العمل؛ لأن القرآنية لا يلزمها إلا انعقاد الصلاة به، وتحريم مَسّه على المحدث، وقراءته على الجنب، والتعبد بتلاوته والتحدى به، وليس من لوازمها الخاصة بها عدم وجوب العمل؛ لأن وجوب العمل قد يثبت بالآحاد الذى ليس بقرآن. وقول المعترض سندا لمنعه: «لعدم إثباته فى المصحف» ممنوع؛ لأنه لا يثبت فى المصاحف إلا ما بقيت تلاوته، سواء نسخ حكمه أم بقى، بخلاف ما نسخت تلاوته، فلا يثبت فيها سواء نسخ حكمه أيضًا أو بقى، فالمدار فى الإثبات فى المصاحف على بقاء التلاوة فقط. وظهر من هذا أن القرآن له جهة=

.. ..

=تلاوة وجهة حكم، وكل منهما إما منسوخ أو باق، فالأقسام أربعة: باقى التلاوة والحكم؛ كما فى قوله تعالى: ﴿وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ وهو كثير، ومنسوخ التلاوة والحكم؛ كقول سيدتنا عائشة رضى الله عنها: «عشر رضعات معلومات يحرمن». ومنسوخ التلاوة دون الحكم؛ كما روى عن سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال: «كان فيما أنزل الله: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله» وكان يقول: لولا أن يقول الناس: زاد عمر فى القرآن لكتبتها فى حاشية المصحف، وهذا النوع أى منسوخ التلاوة دون الحكم يحفظه الله فى صدور الأمة ويتوارثونه جيلا بعد جيل؛ ومنسوخ الحكم دون التلاوة؛ كما فى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجا وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِمْ..﴾ الآية: فإنها نسخت بآية ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْن بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ وكآية الوصية؛ نسخت بآية المواريث.

الوجه الثانى من أوجه الاعتراض: قالت الحنفية: الحكم إنما يُعلم من داله وهو اللفظ، فإذا نسخ اللفظ، فمن أين يعلم ؟. وأجيب بأن نسخ التلاوة لا يستلزم إلا نفى لوازمها، كصحة الصلاة بها، وإثباتها فى المصاحف، ولا يستلزم نفى الحكم لجواز حفظه فى صدور الأمة.

الوجه الثالث: قالت الحنفية: كيف ساغ الاستدلال بهذا، مع أنه لم ينقل نقل الأخبار، بل نقل نقل القرآن، ولم يثبت به لعدم تواتره؟ وأجيب بمنع أنه ليس بقرآن بأننا نلتزم أنه قرآن، ولا يشترط التواتر إلا فيما بقيت تلاوته، بخلاف ما نسخت تلاوته كما هنا، سلمنا أنه ليس بقرآن، ولكن انتفاء قرآنيته لا يستلزم نفى حجيته، لأنه يكفى فيها الظن؛ كما تقدم. وأجاب الشوكانى بالتزام أنه سنة، لكونه مروى صحابى، وهو يسلتزم التوقيف عنه ﷺ، وذلك كاف فى الحجية.

الوجه الرابع: قال النافى للعدد: تسليم هذا الاستدلال يؤدِّى إلى إثبات النسخ بعد زمن الرسول ﷺ لقول سيدتنا عائشة (رضى الله تعالى عنها). فتوفى رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن». وأجيب بأن المراد بقولها رضى الله عنها: فتوفى...»إلخ - أن النسخ قد تأخر إنزاله إلى قرب وفاة الرسول ﷺ حتى إن من لم يبلغه النسخ؛ لقرب عهده بالإسلام أو بعد داره كان يقرؤها، فلما بلغه رجع، فصار إجماعًا على أنه لا يتلى، فلا نسخ بعد زمنه ﷺ.

الوجه الخامس من أوجه الاعتراض على الدليل: أن الاستدلال بهذا يؤدى إلى إثبات النسخ بخبر الواحد، وهو لا يثبت إلا بالتواتر؛ وأجيب بأنه ليس بنسخ بخبر الواحد إنما هو نقل نسخ به، وشتان بينهما.

الوجه السادس: قالت سيدتنا عائشة رضى الله تعالى عنها: «كان تحريم الرضاع فى صحيفة، فلما توفى رسول الله ﷺ تشاغلنا بغسله فدخل داجن الحى فأكلها» فلو كان قرآنا لكان محفوظًا؛ لقوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَه لَحافِظُونَ﴾ أجاب الماوردى بما حاصله: أن داجن الحى أكل الصحيفة التى فيها رضاع الكبير، وهو منسوخ، ولم يأكل ما يدل على العدد، ولئن سلمنا ذلك فيكفى الحفظ فى الصدور، وقد وهبهم الله تعالى حافظة قوية؛ قال ﷺ: «أَنَاجِيلُ أُمَّتِى فِى صُدُورِها» على أن المعتبر حفظ الحكم، وهو محفوظ منقول إلينا. =

.. ..

=الدليل الثاني: «عن أم المؤمنين سيدتنا عائشة رضى الله تعالى عنها أن رسول الله ﷺ أمر امرأة أبى حذيفة، فأرضعت سالمًا خمس رضعات، وكان يدخل عليها بتلك الرضاعة» رواه أحمد.

وفى رواية أن أبا حذيفة تبنى سالمًا، وهو مولى لامرأة من الأنصار، كما تبنى النبى ﷺ زيدا، وكان من تبنى رجلا فى الجاهلية دعاه الناس ابنه وورث ميراثه حتى أنزل الله عز وجل: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ فإنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبـاءَهم فإخْوَانُكُمْ فِى الدِّيْنِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ فردوا إلى آبائهم، فمن لم يُعْلَمْ له أبٌ فمولى، وأخ فى الدين، فجاءت سهلة بنت سهيل، فقالت: يا رسول الله، كنا نرى سالمًا ولدا، وكان يأوى معى ومع أبى حذيفة، ويرانى فضلى، وقد أنزل الله عز وجل فيهم ما قد علمت. فقال: «أَرْضِعِيْه خَمْسَ رَضْعَاتٍ» فكان بمنزلة ولده من الرضاعة. رواه مالك فى الموطأ، وأحمد؛ فهذا صريح فى ربط التحريم بالخمس؛ إذ لو كان الأقل كافيا، لما كان لذكر الخمس فائدة، خصوصا وأن إرضاع سهلة لضرورة، والضرورة تقدر بقدرها. اعترض النافى للعدد هذا الدليل بقوله: هذا الدليل لتحريم رضاعة الكبير، وهو منسوخ، فلا يتمسك به فى إثبات العدد لغير الكبير. وأجيب بأن الحديث قد اشتمل على حكمين: رضاعة الكبير، وإثبات العدد، ونسخ أحد الحكمين لا يستلزم نسخ الآخر؛ لاشتماله على المصلحة، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿ واللاتِى يَأْتِيْنَ الفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ، فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى الْبُيُوت حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيْلاً ﴾ فقد اشتملت هذه الآية على حكمين: العدد المثبت للزنا، وحده، وهو الإمساك فى البيوت، وقد نسخ هذا الأخير مع بقاء الأول.

وأجيب أيضا: بأن رضاع الكبير لم ينسخ، بل هو غير محرِّم لعدم سببه ومقتضيه؛ وذلك لأن رضاع الكبير إنما حرّم بسبب سبق التبنى المباح، فلما حرم التبنى، ونسخ الله حكمه بقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ﴾ الآية سقط ما تعلق به من تحريم رضاع الكبير. ولهذا نظائر؛ منها فسخ الحج إلى العمرة فى أشهر الحج عند نفورهم من العمرة فى أشهره، فلما استقر هذا الحكم فى نفوسهم، سقط به فسخ الحج، ولم يفسخ، بزوال سببه.

والدليل الثالث: هو ما استدل به الأصحاب من نفى التحريم بالرضعة والرضعتين؛ فمنها ما روى عن سيدتنا عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ قال: «لاَ تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلا المصَّتَان». ومنها ما روى عن أم الفضل أن رجلا سأل النبى ﷺ أتحرم المصة ؟ فقال «لاَ تُحرِّمُ الرَّضْعَةُ والرَّضْعَتَان وَالمصَّةُ وَالمصَّتَانِ». وفى رواية أخرى دخل أعرابى على نبى الله ﷺ وهو فى بيتى فقال: يا نبى الله، إنى كانت لى امرأة، فتزوجت عليها أخرى، فزعمت امرأتى الأولى أنها أرضعت الحدثى رضعة أو رضعتين، فقال النبى ﷺ «لاَ تُحَرِّمُ الإِمْلاَجَةُ وَلاَ الإِمْلاجَتَان». فهذه الأحاديث صريحة فى نفى التحريم بالرضعة والرضعتين، فلا يتعلق التحريم بقليل الرضاع وكثيره؛ كما هو مذهب الحنفية، ولا يؤخذ بمفهومها، وهو التحريم بالثلاث، كما هو قول داود؛ للأحاديث الدالة على حصر التحريم بالخمس؛ مثل: ما رواه الشافعى رضى الله تعالى عنه فى مسنده: «فكان لا يدخل على عائشة إلا من استكمل خمس رضعات»، وما يثبت من رواية ابن ماجه: «لا يحرم إلا عشر=

.. ..

=أو خمس»، خصوصا لو جرينا على ما قاله الزمخشرى من أن الإخبار بالجملة الفعلية يفيد الحصر. اعترض هذا بثلاث اعتراضات:

الأول: هذا استدلال بمفهوم العدد، والعدد لا مفهوم له. وأجيب: بأنه لا يؤخذ بمفهوم العدد إلا إن دلت قرينة، والقرينة ههنا قائمة من نسخ العشر بالخمس، وإلا لم يكن لذكرها فائدة، وأيضا الأحاديث المفيدة لحصر التحريم فى الخمس.

الثانى: هذه الأحاديث محمولة على ما إذا لم يصل اللبن إلى الجوف. أجيب بأن الرضعة لا تطلق إلا على ما وصل إلى الجوف بالمص والازدراد، وأيضا على هذا لم يكن لذكر الرضعة فائدة؛ لأن الرضعة والمائة فى نفى التحريم سواء.

الثالث: قالت الحنفية، والمالكية: إن مفهوم هذه الأحاديث يدل على التحريم بالثلاث، فكما أن منطوقه حجة علينا، فمفهومه حجة عليكم. وأجيب: بأن المفهوم مقيد بمنطوق الأحاديث الدالة على ربط التحريم بالخمس. ومن أدلة الشافعية القياس على اللعان بجامع أن كلا سبب للتحريم المؤبد وعرى عن جنس الاستباحة، فلا يرد الوطء بشبهة مثلا؛ فإنه لم يعر عن جنس الاستباحة، فلهذا لم يفتقر إلى العدد. واحتج النافى للعدد وهم الحنفية والمالكية بالكتاب والسنة والقياس: أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُم اللاتِى أَرْضَعْنَكُمْ﴾ ومن أرضعت مرة واحدة يطلق على فعلها هذا الاسم «الرضاعة». ويقال لها: أم أرضعت؛ فتدخل فى عموم الآية؛ وبهذا احتج ابن عمر على ابن الزبير حين قال: لا تحريم إلا بخمس رضعات. فقال: كتاب الله أولى من قضاء ابن الزبير.

وأما السنة: فمنها قوله ﷺ: «يَحْرُمُ مِنْ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» فأطلق و لم يقيد بعدد. ومنها قوله ﷺ: «الرَّضَاعَة مِنَ المَجَاعَةِ» ولا شك أن الرضعة الواحدة تسد الجوعة. ومنها ما ثبت فى الصحيحين عن عقبة بن الحارث أنه تزوج أم يحيى بنت أبى إهاب، فجاءت امرأة سوداء فقالت: قد أرضعتكما. قال: فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأعرض عنى، قال: فتنحيت، فذكرت ذلك له، فقال: وَكَيفَ وَقَد زَعَمَتْ أَنَّهَا قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا» فنهاه عنها، رواه أحمد، والبخارى وفى رواية «دَعْهَا عَنْكَ» فلو لم يكن مطلق الرضاع محرمًا لسأله عن العدد، ولكنه قد أمره بتركها بادئ الأمر.

وأما القياس: فأفراده كثيرة؛ فمنها: قياسه على الوطء بشبهة وعقد النكاح؛ بجامع أن كلا يفيد التحريم المؤبد، فيعطى حكمه من عدم اعتبار العدد؛ ومنها القياس على الإفطار فى رمضان بجامع الوصول إلى الجوف، فيعطى حكمه؛ ومنها القياس على حد الخمر بجامع أن كلا متعلق بالشرب، فلا يناط بالعدد. والجواب عن هذه الأدلة: أما عن الآية فمطلقها مقيد بالأحاديث الدالة على اعتبار الخمس، ولا مانع من تقييد السنة للكتاب، وتقييد المطلق بيان لا نسخ ولا تخصيص؛ قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّن لِلناسِ مَا نُزِّلَ إِلَيهِمْ﴾ وبهذا تعلم الجواب عن قول ابن عمر لابن الزبير؛ لأن ابن الزبير لم يقض برأيه، بل بالتوقيف. قال المزنىُّ: قلت للشافعى: أسمع ابن الزبير من النبى ﷺ ؟ قَالَ: نَعَمْ، سَمع، وله تِسْعُ سِنِينَ، ومن له تسع سنين يصح نقله وروايته؛ لأنه يضبط ما يسمعه. وأما عن الأحاديث: فعن الأول منها أن الأخبار التى وردت فى شأن الرضاع على نوعين:=

يرى الاكتفاء بثلاث، واختلف الناس على مذاهب خمسة:

أحدها: أن المصير إلى الحديث أَوْلَى على كل حال.

الثاني: أن تفسير الراوى أَوْلَى على كل وجه.

الثالث: أنه إن كان عُدُولاً عن ظاهر الخبر، فالخبر أولَى، وإن كان حملاً له على أحد محمليه، فحمله أولى؛ وهو المحكى عن الشافعى، رضى الله عنه.

الرابع: عن أصحابنا: أنه إنْ كان فعله بمشاهدة الحالِ أو بمخارجِ الكلامِ فهو أولَى، وإنْ كان لا يعلم إلا بالاستدلال بغير هذه فالخبر أولى.

والخامس: زيادة على هذا: هو أنه إن كان لا طريقَ له إلا ذلك فهو أولى، وإن كان هذا أو غيره فالظاهر أولى.

=الأول: ما كان المقصود منها الحكم وهو التحريم. الثانى: بيان العدد المحرم، ولكل مقام، وهذا الحديث من النوع الأول على أن إطلاقه مقيد بما ذكر. وعن الثانى: أن الرضعة الواحدة لا تسد الجوعة، خصوصًا إذا لم يصل إلى جوفه غير قطرة. وعن الثالث: حمل مطلقه على المقيد دفعًا لإهمال أحد الدليلين، ولم يقم ما يدل على النسخ على أنه يحتمل أن يكون ترك الاستفصال اعتمادًا على بيانه من قبل، ولا حجة مع الاحتمال. وأما عن القياس: فالجواب عن الأول منها: أنه قياس مع الفارق؛ لأن الأصل لم يعر عن جنس الاستباحة بخلاف الفرع، وعن الثانى: أن العلة، والحكمة التى كان لأجلها التحريم فى الرضاع، لم تتحقق فى الإفطار، وهى التغذية؛ فهو قياس مع الفارق أيضًا. وعن الثالث بالمنع من الإلحاق؛ لأن الشارع حرم المسكر بدون تقييد بعدد؛ قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوْا إِنَّمَا الخَمْرُ والمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ولا كذلك الرضاع؛ فإنه نص على العدد المحَرِّم، ولا قياس مع النص. استدل داود ومن وافقه بقوله ﷺ «لاَ تُحَرِّمُ الْمَصةُ وَلاَ المصَّتَان، وَلاَ الرَّضعَةُ وَلاَ الرَّضْعَتَانِ» ونحوه من كل ما دل على نفى التحريم بالرضعة وبالاثنتين؛ فدلت هذه الأحاديث بمفهومها على تحريم الثلاث، وقالوا أيضًا: إن ما يعتبر فيه العدد والتكرار، يعتبر فيه من الثلاث، وأيضًا إن هذا العدد هو أول مراتب الجمع. الجواب: أما عن الأول فإن مفهوم هذه الأحاديث مقيد بالأحاديث الصريحة الدالة على اعتبار الخمس، وقد جرى قوله ﷺ «لاَ تُحَرِّمُ الرَّضْعَةُ، وَلاَ الرَّضْعَتَان، وَلاَ المَصَّةُ وَلاَ المصَّتَان» مجرى قوله ﷺ «إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئة» فإن مفهومه هو جواز الرِّبا فى المنجز؛ إذا كان مقايضة، وليس كذلك للنصوص الأخرى الدالة على جريان الرِّبا فيه؛ أو يجاب بأن هذه الأحاديث التى تمسكتم بها واردة على سؤال خاص، ورواية أم الفضل مصرحة بلفظ السؤال؛ فلا يدل على إثبات الحكم، فيما عدا هذا السؤال؛ والجواب عن الثانى والثالث: أن النص رافع لهذه الاحتمالات. ينظر نص كلام شيخنا قاسم العبدى فى الرضاع.

قال صاحب «الإحكام»(١): مذهب الشافعيِّ فى القول الجديد ومَذْهَبُ أكثر الفقهاء [و] الأصوليين: أن مذهب الصحابى: إذا كان على خلاف [ظاهر](٢) العموم، وسواءٌ كان هو الراوى أو غيره لم يكنْ مخصِّصًا [للعموم] خلافًا لأصحاب أبى حنيفة والحنابلة وعيسى بن أبان وجماعةٍ من الفقهاء، واختار عدم التخصيص بمخالفة الراوى، وتبعه ابن الحاجب، واختار أبو الخَطَّاب الحنبلىُّ التخصيصَ بقول الصحابىِّ.

واعلم أن صاحب «الملخَّص» ذكر من مثل المسألة حديث تفرق [٣١/ب] المتبايعين على التفرُّق بالأبدان؛ لأن ابن عمر - رضى الله عنهما - حمل ذلك وهو راويه وحديث الربا فى قوله ﷺ «يدًا بيَدٍ»(٣)- على عدم الافتراق إلاَّ بعد التقابض؛ لأن [ابن](٤) عمر صرفه إلَى ذلك، وهو راويه، وحمل «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»(٥) على عمومه فى الرجال والنساء، وإن كان ابنُ عبَّاسٍ راويه صرفه إلى الرجال.

ومن أصحاب الشافعى مَنْ يقول: ليس ذلك بمصير منه إلَى مذهب الراوى، بل حمله على ذلك نوع اجتهاد.

---

(١) ينظر الإحكام (٣٠٩/١).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) أخرجه ابن عدى (٤٢٥/٢) وابن حزم فى «المحلى» (٤٧٩/٨) والبيهقى (٢٨٦/٥) كتاب البيوع: باب من قال بجريان الربا فى كل ما يكال ويوزن، من طريق حيان بن عبيد الله قال: سألت أبا مجلز عن الصرف، فقال: يدا بيد كان ابن عباس لا يرى به بأسا ما كان منه يداً بيد فأتاه أبو سعيد فقال له: ألا تتقى الله حتى متى يأكل الناس الربا أوَمَا بلغك أن رسول الله ﷺ قال: التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب والفضة بالفضة يداً بيد عينا بعين مثلا بمثل فما زاد فهو ربا ثم قال: وكذلك ما يكال ويوزن. قال ابن عدى: تفرد به حيان وقال البيهقى: وقد تكلموا فيه وأعله ابن حزم بجهالة حيان وعدم سماعه من أبى سعيد وابن عباس. وللحديث طريق آخر: فأخرجه الدارقطنى (١٤/٣) كتاب البيوع: حديث (٣٩) من طريق المبارك بن مجاهد عن مالك عن أبى الزناد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ قال: لا ربا إلا فى الذهب والفضة أو ما يكال أو يوزن مما يؤكل ويشرب. قال الدارقطنى: هذا مرسل ووهم المبارك على مالك فى رفعه إلى النبى ﷺ وإنما هو من قول سعيد بن المسيب قال الزيلعى فى «نصب الراية (٤/ ٣٧): وقال ابن القطان: المبارك بن مجاهد ضعيف ومع ضعفه فقد انفرد عن مالك برفعه والناس رووه عنه موقوفًا. وقال عبد الحق: هكذا رواه المبارك بن مجاهد ووهم على مالك فى رفعه إنما هو قول سعيد ا.هـ. وقد أخرجه مالك فى «الموطأ» (٦٣٥/٢) رقم (٣٧) من قول سعيد بن المسيب.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) تقدم.

واعلم: أن حديث أبى هريرة فى ولوغ الكلب يَصْلُحُ أن يكون مثالاً لمطلق مخالفة الراوى لظاهر الحديث الذى يرويه، ولا يصلح لمذهب الراوى فى تخصيص العامِّ بمذهبه، وحمله الحديث على الغسل سبعًا استحبابٌ، وذلك مجاز إذا قلنا: ظاهرُ الأمرِ يقتضى الوجوب، فيكونُ مثالاً لصورة من مسائل الباب، وأما العمومُ والخصوصُ فلا.

قال المصنف - رحمه الله -: «الحق أنه لا يجوز تخصيصُ العامِّ بذكر بعضه؛ خلافًا لأبى ثور» وقد ذهب أبو ثور: إلى أنه يخصِّصَ قوله ﷺ «أَيمَا إهَابٍ دُبغَ فَقَدْ طَهُرَ» بقوله ﷺ فى جلد شاة ميمونة: «دِبَاغُهُ طَهُورُهُ»(١) والدليل على صحة ما ذكرناه هو: أنه لابدَّ وأن يكون بين الخاصِّ والعامِّ منافاة؛ بمعنى: أنه لا يمكن الجَمْعُ بينهما فى إجرائهما على ظاهرهما؛ وهذا لأنه إذا أمكن إجراؤهما على ظاهرهما، فلا يُصَارُ إلى التخصيص؛ لأنَّ النافى للتخصيص قائمٌ، وهو سالم عن معارضة المنافاة بين العامِّ والمخصِّص بالتفسير المذكور؛ فلا يثبت التخصيص؛ عملاً بالنافى السالم عن المعارض، ولا منافاة ههنا بين الجزء والكُلِّ؛ ضرورةَ افتقار الكل إلى الجزء؛ فلا تخصيص لما ذكرناه.

ويظهر بهذا التقرير فسادُ قول من قال: المنافاةُ بين العامِّ والخاصِّ ليس هو مَدْرَكَ الخصم؛ إذْ ليس المدعى إلا سلامة صيغة العموم عَمَّا ذكرناه من المنافاة.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

اخْتَلَفُوا فِى التَّخْصِيصِ بِالْعَادَاتِ.

---

(١) أخرجه مالك (٢/٤٩٨): كتاب الصيد: باب ما جاء فى جلود الميتة، الحديث (١٧)، والشافعى فى «المسند» (١/ ٢٦): كتاب الطهارة الباب الثالث فى الآنية والدباغ، الحديث (٥٨)، وأحمد (١ / ٢١٩)، والدارمى (٢ / ٨٦): كتاب الأضاحى: باب الاستمتاع بجلود الميتة، ومسلم (١/ ٢٧٧): كتاب الحيض: باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، الحديث (١٠٥/٣٦٦)، وأبو داود (٤ / ٣٦٧): كتاب اللباس: باب فى أهب الميتة، الحديث (٤١٢٣)، والترمذى (٤ / ٢٢١): كتاب اللباس: باب ما جاء فى جلود الميتة إذا دبغت، الحديث (١٧٢٨)، والنسائى (٧ / ١٧٣): كتاب الفرع والعتيرة: باب جلود الميتة، وابن ماجه (٢/١١٩٣): كتاب اللباس: باب لبس جلود الميتة، إذا دبغت، الحديث (٣٦٠٩)، وابن الجارود (ص: ٢٩٥): باب ما جاء فى الأطعمة، الحديث (٧٨٤)، والطحاوى (١/٤٦٩): كتاب الصلاة: باب دباغ الميتة، والطبرانى فى «الصغير» (١/٢٣٩)، والدارقطنى (١/٤٦): كتاب الطهارة: باب الدباغ، الحديث (١٧)، والبيهقى (١/٢٠): كتاب الطهارة: باب اشتراط الدباغ فى طهارة جلد ما لا يؤكل لحمه وإن ذكى؛ وابن شاهين فى «الناسخ والمنسوخ» (ص - ١١٧) والبغوى فى شرح السنة (١/٣٩٢) من طرق عن ابن وعلة عن ابن عباس به، وله ألفاظ مختلفة. وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.

وَالْحَقُّ: أَنْ نَقُولَ: العَادَاتُ: إِمَّا أَنْ يُعْلَمَ مِنْ حَالِهَا: أَنَّهَا كَانَتْ حَاصِلَةً فِى زَمَانِ الرَّسُول ﷺ وَأَنَّهُ ﷺ مَا كَانَ يَمْنَعُهُمْ مِنْهَا،، أَوْ يُعْلَمَ أَنَّهَا مَا كَانَتْ حَاصِلَةً،، أَوْ لا يُعْلَمَ وَاحِدٌ مِنْ هَذَيْنِ الأَمْرَيْنِ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ صَحَّ التَّخْصِيصُ بِهَا؛ لَكِنَّ الْمُخَصِّصَ فِى الْحَقِيقَةِ هُوَ تَقْرِيرُ الرَّسُولِ ﷺ عَلَيْهَا.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِى لَمْ يَجُز التَّخْصِيصُ بِهَا؛ لأَنَّ أَفْعَالَ النَّاسِ لاَ تَكُونُ حُجَّةً عَلَى الشَّرْعِ؛ بَلْ لَوْ أَجْمَعُوا عَلَيْهِ لَصَحَّ التَّخْصِيصُ بِهَا؛ لَكِنَّ الْمُخَصِّصَ حِينَئِذٍ هُوَ الإِجْمَاعُ، لاَ الْعَادَةُ.

وَإِنْ كَانَ الثَّالِثُ كَانَ مُحْتَمِلاً لِلْقِسْمَيْنِ الأَوَّلَيْنِ، وَمَعَ احْتِمَالِ كَوْنِهِ غَيْرَ مُخَصِّصٍ، لا يَجُوزُ الْقَطْعُ بِذَلِكَ،، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: كَوْنُهُ مُخَاطِبًا: هَلْ يَقْتَضِى خُرُوجَهُ عَنِ الْخِطَابِ الْعَامِّ ؟:

أَمَّا فِى الْخَبَرِ فَلا؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٢٩]؛ لأَنَّ اللَّفْظَ عَامٌّ، وَلاَ مَانِعَ مِنَ الدُّخُولِ.

وَأَمَّا فِى الأَمْرِ الَّذِى جُعِلَ جَزَاءً؛ كَقَوْلِهِ: «مَنْ دَخَلَ دَارِى فَأَكْرِمْهُ» فَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ كَوْنُهُ أَمْرًا قَرِينَةً مُخَصِّصَةً،، وَاللهُ أَعْلَمُ. [٣٢/أ].

الشرح: قال – رضى الله عنه –: قال الغَزَّالى: (١) مما ظن أنه من مخصِّصات (٢) العموم، وليس منها: عاداتُ المخاطَبينَ، فإذا قال ﷺ لطائفة من أمته: «حَرَّمْتُ عليكم الطعامَ والشراب» وكان عادتهم [تناولهم] (٣) طعام مخصوص، فلا يقتصر بالنهى على معتادهم، بل يدخل فيه لحم السمك والطير وما لا يدخل فى أرضهم؛ لأن الحجة فى لفظه؛ وهو عَامٌّ، وألفاظه غير مبنية على عادات الناس فى معاملاتهم؛ حتى يدخل فيه شرب البول وأكل التراب، [وابتلاع الحصاة والنواة].

وهذا بخلاف لفظ «الدابة»؛ فإنها تحمل على ذوات الأربع خاصَّة لعرف أهل اللسان فى تخصيص اللفظ، وأكل النواة والحصاة يسمى أكلاً فى العادة وإن كان لا يعتاد فعله.

---

(١) ينظر المستصفى (٢ / ١١١ – ١١٢).

(٢) فى «ب»: تخصصات.

(٣) فى «ب»: لتناول.

ففرق بين ألا يعتاد الفعل وبين ألا يعتاد إطلاق الاسم على المسمَّى.

وبالجملة: فعادةُ الناس تُؤثرُ فى تعريف مرادهم من ألفاظهم، ولا تؤثر فى ألفاظ الشرع حتى إن الجالس على المائدة يطلب الماء، يفهم منه الماء العَذْب البارد، لكن لا يُؤثرُ فى تغيير خطاب الشارع إياهم.

قال صاحب «التلخيص»: العاداتُ علَى ضربَيْن: عَادَةٌ من طريق تخصيص الفعل، وعادة من طريق تخصيص التخاطب، وهو استعمال اللفظ فى بعض ما تناوله غير حقيقته.

أما العادة من طريق الفعل، وصورته أن يقول: «حرَّمْتُ عليكم اللحم والخبزَ» وكانت عادتهم جارية بأكل نوع منهما وترك نوع منه، فلا يجوز قصر الخطاب على النَّهْيِ على ما جَرَتِ العادةُ بأكله؛ بل يجب حمله على العموم.

وأما إن كانت العادةُ من طريق استعمال اللفظ فى بعض ما يجرى عليه [اللفظ][(1)]؛ كلفظ «الدابة» أو فى مجازه؛ كلفظ «الغائط» -: فالواجب حمل الخطاب عليه.

وأما إذا كانت العادةُ جاريةً فيما ورد به عموم الحمل على بعض: رجع فيه إلى العادة؛ لأن العرف كاللغة الجارية.

قال صاحب «المعتمد» [(2)]: اعلم أن العادة التى هى بخلاف [٣٢/ب] العموم ضربان: أحدهما: عادة فى الفعل. والثانى: عادة فى استعمال العموم.

أما الأول: فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء، ثم يحرم الله تعالى شرب الدماء بكلام يعم الدماء؛ فلا يجوز تخصيص هذا العموم.

وأما العادة فى استعمال العموم: فيجوز أن يكون العموم مستغرقًا فى اللغة، ويتعارف الناس استعماله فى بعض تلك الأشياء فقط؛ نحو: اسم «الدابة»؛ فإنه فى اللغة لكل ما يدب، وفى العُرْفِ للخيل، فمتى أمرنا الله - تعالى - فى الدابة بشىء حَمَلْنَاهُ على الخيل.

قال صاحب «الإحكام» [(3)]: إذا كان من عادة المخاطبين تناوُلُ طعام خاصٍّ، فورد خطاب بتحريم الطعام؛ كقوله: «حرمت عليكم الطعام» فقد اتفق الجمهور من العلماء على إجراء الطعام على عمومه فى تحريم كلِّ طعامٍ علَى وجه يدخل فيه المعتادُ وغيره،

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر المعتمد (١/٢٧٨).

(٣) ينظر الإحكام (٢/٣١٠).

[وأن العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم غيره]؛ خلافًا لأبى حنيفة - رضى الله عنه - وهذا بخلاف تخصيص لفظ «الدابة» بذاتِ الأربعِ عرفًا؛ فإنه يتبع العرف، وتابعه ابن الحاجب نقلاً واختيارًا.

وقال المازرى: العادة الفعلية غير مخصِّصة، بخلاف القولية؛ ومثال الفعلية: قوله ﷺ: «إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا» مع أن عادتهم ألا يضعوا فى أوانيهم التى تصلها الكلاب إلا الماء، فيختصُّ ذلك بالماء، أو يعم جميع ما يتصَّور فيه الولوغ ؟ خلافٌ فى مذهب مالك، فكأنها عادة فعلية.

قال ابن برْهَانَ: فى تخصيص العادات بالعموم خلاف.

واعلم: أنه تلخَّص من الخلاف فى مسألتنا هذه: أن فى عادة المخاطبين، هل يخصِّص العام أم لا ؟ وليس الخلاف فى أن العُرْفَ والعادَةَ هل ينقل الألفاظ عَنْ مفهوماتها اللغوية إِلَى غيرها ؟

وأما ما اختاره المصنِّف فى أصله فحاصله يَعُودُ إِلَى أن المخصِّص - على التحقيق - تقرير الرسُول ﷺ أو الإجماع، لا العادة.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

الْخِطَابُ الْمُتَنَاوِلُ لِمَا يَنْدَرِجُ فِيه النَّبِيُّ ﷺ وَالأُمَّةُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿**يَأَيُّهَا النَّاسُ...**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٢١]، ﴿**يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...**﴾ [الْبَقَرَةُ: ١٠٤] عَامٌّ فِى حَقِّهِمَا.

وَمِنْهُمْ مَنْ خَصَّصَهُ بالأُمَّةِ؛ قَالَ: لأَنَّ مَنْصِبَ الرَّسُولِ ﷺ يَقْتَضِى إِفْرَادَهُ بالذِّكْرِ.

وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ اللَّفْظَ عَامٌّ، وَلاَ مَانِعَ منْ دُخُولِ الرَّسُولِ ﷺ فِيهِ.

وَقَالَ الصَّيْرَفِيُّ: كُلُّ خِطَابٍ لَمْ يُصَدَّرْ بِأَمْرِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ بِتَبْلِيغِهِ، وَلَكِنْ وَرَدَ مُطْلَقاً: فَالرَّسُولُ ﷺ مُخَاطَبٌ بِهِ؛ كَغَيْرِهِ.

وَكُلُّ مَا كَانَ مُصَدَّراً بِأَمْرِ الرَّسُولِ بِتَبْلِيغِهِ: فَذَلِكَ لا يَتَنَاوَلُهُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿ **قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ**﴾ [الأَعْرَافُ: ١٥٨].

المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

الْخِطَابُ الْمُتَنَاوِلُ لَمِا يَنْدَرِجُ فِيه الْحُرُّ وَالعَبْدُ، وَالْمُسْلِمُ وَالْكَافِرُ لاَ يَخْرُجُ عَنْهُ الْعَبْدُ وَالْكَافِرُ:

أَمَّا الْعَبْدُ فَلأَنَّ اللَّفْظَ عَامٌّ، وَقِيَامُ الْمَانِعِ الَّذِى يُوجِبُ التَّخْصِيصَ خِلَافُ الأَصْلِ؛ وَهَـذَا الْقَدْرُ يُوجِبُ دُخُولَ الْعَبْدِ فِيهِ؛ بَلِ الْعِبَادَةُ الَّتِى تَتَرَتَّبُ عَلَـى الْمَالِكِيَّـةِ لا تَتَحَقَّقُ فِـى حَـقِّ الْعَبْدِ؛ لأَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ لَهُ صَلاحِيَّةُ الْمَالِكِيَّةِ؛ فَأَمَّا فِيمَا عَدَاهُ فَهُوَ دَاخِلٌ فِيهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْمَانِعُ مِنْ ذَلِكَ هُوَ مَا ثَبَـتَ مِـنْ وُجُـوبِ خِدْمَتِـهِ لِسَـيِّدِهِ فِـى كُـلِّ وَقْـتٍ يَسْتَخْدِمُهُ فِيهِ، وَذَلِكَ يَمْنَعُهُ مِنَ الْعِبَادَاتِ فِى هَذِهِ الأَوْقَاتِ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: «إِنَّمَا يَلْزَمُهُ خِدْمَةُ سَيِّدِهِ؛ لَوْ فرغَ مِنَ الْعِبَادَاتِ !»:

فَنَقُولُ: لِمَ كَانَ تَخْصِيصُ الدَّلِيـلِ الـدالِّ عَلَى وُجُوبِ خِدْمَـةِ السَّـيِّدِ بِمَـا دَلَّ عَلَـى وُجُوبِ الْعِبَادَةِ أَوْلَى مِنْ تَخْصِيصِ مَا دَلَّ عَلَـى وُجُـوبِ الْعِبَـادَةِ بِمَـا دَلَّ علَـى وُجُـوبِ خِدْمَةِ السَّيِّدِ ؟!»:

قُلْتُ: مَا دَلَّ عَلَى وُجُـوبِ خِدْمَـةِ السَّـيِّدِ فـى حُكْـمِ الْعَـامِّ، وَمَـا دَلَّ علـى وُجُـوبِ الْعِبَادَاتِ فِى حُكْمِ الْخاصِّ؛ لأَنَّ كُلَّ عِبَادَةٍ يَتَنَاوَلُهَا لَفْظٌ مَخْصُوصٌ؛ كَآيَةِ الصَّلاةِ، وآيَـةِ الصِّيَامِ؛ وَالْخَاصُّ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْعَامِّ.

وَأَمَّا بَيَـانُ أَنَّ كَوْنَـهُ كَـافِراً لا يُخرِجُـهُ عَـنِ الْعُمُـومِ فَقَـدْ ثَبَـتَ فِـى بَـابِ أَنَّ الْكُفَّـارَ مُخَاطَبُونَ بِالشَّرَائِعِ، وَا للهُ أَعْلَمُ. [٣٣/أ]

الشرح: قال – رضى ا لله عنه –: قال ابـن برهَـان: النبـوة هـل هـى قرينـةٌ مقتضيـة لاستخراج الرسول ﷺ عن الخطـاب العَـامِّ أو لا ؟ فيـه خـلاف؛ فذهـب أكـثر الفقهـاء والمتكلمين: إلى أنها لا تخصِّص [(١)] وذهب شرذمة من الفقهاء وزمرة مـن الأصوليـين: إلى أن النبى ﷺ لا يدخل فى مقتضى الخطاب العَامِّ، وقال: العرف هل هو قرينة مخرجـة للعبد والأمة عن الخطاب العـامِّ ؟ فذهـب جماعـة مـن الفقهـاء والأصوليـين: إلى أنهـا لا تخصِّص [(٢)] وذهب بعض الأصوليين إلى خلافه.

قال المصنف – رحمه ا لله –: الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

قَصْدُ الْمُتَكَلِّمِ بِخِطَابِهِ إِلَى الْمَدْحِ، أَوْ إِلَى الذَّمِّ لا يُوجِبُ تَخْصِيصَ الْعَامِّ.

وَمَنَعَ بَعْضُ فُقَهَائِنَا مِنْ عُمُـومِ قَوْلِـهِ تَعَـالَى: **﴿وَالَّذِيـنَ يَكْـنِزُونَ الذَّهَـبَ وَالْفِضَّـةَ﴾** [التَّوْبَة: ٣٤]، وَأَبْطَلُوا التَّعَلُّقَ بِهِ فِي ثُبُوتِ الزَّكَاةِ فِي الْحُلِيِّ، وَقَالُوا: الْقَصْـدُ بِـهِ إِلْحَـاقُ

(١) فى «ب»: تختص.

(٢) فى «ب»: تختص.

الذَّمِّ بِمَنْ يَكْنِزُ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ، وَلَيْسَ الْقَصْدُ بِهِ الْعُمُومَ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّا فَهِمْنَا الذَّمَّ مِنَ الآيَةِ؛ لِدَلاَلَةِ اللَّفْظِ عَلَيْهِ، وَاللَّفْظُ دَلَّ عَلَى الْعُمُومِ؛ فَوَجَبَ إِثْبَاتُهُ، وَلَيْسَتْ دَلاَلَتُهَا عَلَى الذَّمِّ مَانِعَةً مِنْ دَلاَلَتِهَا عَلَى الْعُمُومِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة اختلف فيها، فذهب ذاهبون إلى أن الصيغة وإن كانت عليه، لكنها (سيقت)[1] للذم أو المدح أو لغيرهما مِنَ المقاصد: فلا يراد بها العموم، بل يجب قصر مدلولها على ما سيق لأجله دون العموم.

قال صاحب «المعتمد» [2]: اعلم أن بعض الشافعية منع من عموم قوله تعالى: ﴿**وَالذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ**﴾ [التوبه: ٣٤] ومنع التعلّق فى وجوب الزكاة فى الحلى، واختار العموم.

وقال صاحب «الملخَّص»: باب فى وَقْفِ العمومِ على المقصود: اختلف أصحابنا فى ذلك؛ فذهب متقدموهم: إلى وجوب وقف العموم على المقصود به، ألا يتعدى به إلى غيره الذى لم يقصَدْ به إلا بدليلٍ منفصلٍ، وذهب [إلى ذلك] [3] بعضُ أصحاب الشافعيِّ مِنهم أبو بكر القفَّال وغيره وذهب أكثر متأخرى أصحابنا: إلى منع الوَقْفِ فيه، وإجرائه على عمومه.

وصورة المسألة: أن يستدلَّ بقوله تعالى:﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ**﴾ [البقرة: ١٨٧]. ﴿**فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا**﴾ [البقرة: ١٨٧] على إباحة نوعٍ يختلفُ فى جواز أكله، أو شرب ما اختلف فى جواز [٣٣/ب] شربه.

وقد علم أن المقصود: الأَكْلُ والجماعُ ليلةَ الصيامِ لا يَحْرُمُ بعد النوم؛ نسخًا لما تقدَّم. ومن نظائره ﴿**والَّذين يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ**﴾ [التوبة: ٣٤] إذا استدلَّ فى وجوب الزكاة فى الحلى، وكذلك التعلق بالخطاب الخارج على المدح والذم؛ نحو قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ**﴾ [المؤمنون: ٥، ٦] فى جواز الجمع بين الأختين فى ملك اليمين.

قال ابن برهان: ونقل ناقلون عنِ الشافعيِّ - رضى الله عنه - منع العموم فى قوله:

---

(١) فى «ب»: سبب.

(٢) ينظر المعتمد (١ / ٢٧٩).

(٣) سقط فى «ب».

﴿والَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ...﴾ الآية [التوبة: ٣٤]. والحاصل: أن قصد المدح أو الذم، هل هو من المخصِّصات للعموم أم لا ؟ فيه الخلاف، والذى اختاره المحققون التعميم، ودليل الظاهر الصيغة، وأن قصد المدح أو الذم لا ينافى العموم؛ فثبت العموم لوجود المقتضى السالم عن المعارض. ومن المتأخرين من فصل، وقال: إذا كان المتقدم شرطًا؛ نحو قوله تعالى: ﴿إِنْ تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورًا﴾ [الإسراء: ٢٥] فإنه يتعين العدة بالغفران لمن تقدَّم ذكره من المخاطبين فى قوله تعالى: «إِنْ تَكُونوا»، ولا يعمُّ هذا جميعَ الخلائق، ولا جميعَ الأمم السالفة؛ وذلك لأنَّ التعاليق اللغوية أسبابٌ، والجزاء المرتَّب عليها أسبابه تلك التعاليق، وصلاح المخاطبين لا يكونُ سببًا لصلاح غيرهم من الأمم الماضية؛ لأنَّ عمل كلٍّ واحدٍ يخصُّ فائدته به؛ لقوله تعالى: ﴿وأَنْ لَيْسَ للإنْسَانِ إلاَّ مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]. هذا إذا كان شرطًا.

وأما إذا لَم يَكُنْ فالحقُّ العموم. وهذا التفصيلُ حَسَنٌ لا بأس به.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

عَطْفُ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ لا يَقْتَضِى تَخْصِيصَ العَامِّ.

مِثَالُهُ: أَنَّ أَصْحَابَنَا لَمَّا احْتَجُّوا عَلَى أَنَّ المُسْلِمَ لا يُقْتَلُ بالذِّمِّىِّ؛ بِقَوْلِه ﷺ: «لاَ يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ» قَالَتِ الحَنَفِيَّةُ: إِنَّهُ ﷺ عَطَفَ عَلَيْهِ قَوْلَهُ: «وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِى عَهْدِهِ»؛ فَيَكُونُ مَعْنَاهُ: «وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِى عَهْدِهِ بِكَافِرٍ» ثُمَّ إِنَّ الْكَافِرَ الَّذِى لاَ يُقْتَلُ ذُو الْعَهْدِ بِهِ هُوَ: الْحَرْبِىُّ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْكَافِرُ الَّذِى لاَ يُقْتَلُ بِهِ المُسْلِمُ هوَ: الْحَرْبِىَّ أَيْضًا؛ تَسْوِيَةً بَيْنَ المَعْطُوفِ والمَعْطُوفِ عَلَيْهِ.

وَالكَلامُ عَلَيْهِ يَقَعُ فِى مَقَامَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّا لاَ نُسَلِّمُ أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِى عَهْدِهِ» مَعْنَاهُ: «وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِى عَهْدِهِ بِكَافِرٍ»:

بَيَانُهُ: أَنَّ قَوْلَه ﷺ «وَلا ذُو عَهْدٍ فى عَهْدِهِ» كَلامٌ تَامٌّ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَجُزْ إِضْمَارُ تِلْكَ الزِّيادَةِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ كَلامٌ تَامٌّ»؛ لأَنَّهُ لَوْ قَالَ: «وَلا يُقْتَلُ ذُو عَهْدٍ» لَكَانَ مِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَتَوهَّمَ مِنْهُ مُتَوهِّمٌ أَنَّ مَنْ وُجِدَ مِنْهُ الْعَهْدُ، ثُمَّ خَرَجَ عَنْ عَهْدِهِ فَإِنَّهُ لا يَجُوزُ قَتْلُهُ، فَلَمَّا قَالَ: «فِى عَهْدِهِ» - عَلِمْنَا أَنَّ هَذَا النَّهْىَ مُخْتَصٌّ بِكَوْنِهِ فِى الْعَهْدِ.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ هَذَا الْقَدْرَ كلامٌ تَامٌّ لَمْ يَجُزْ إضْمارُ تِلْكَ الزِّيادَةِ؛ لأَنَّ الإِضْمَارَ عَلى خِلاَفِ الأَصْلِ؛ فَلا يُصَارُ إِلَيْه إلاَّ لِضَرُورَةٍ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «ولا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» مَعْنَاهُ: «وَلا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بكَافِرٍ»؛ لَكِنْ: لا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذا الْكَافِرَ، لَمَّا كَانَ هُوَ الْحَرْبِيَّ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بقوله: «لا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بكَافِرٍ» هُوَ الْحَرْبِيَّ.

بَيَانُهُ: أَنَّ مُقْتَضَى الْعَطْفِ مُطْلَقُ الاشْتِراكِ، لاَ الاشْتِراكُ مِنْ كُلِّ الوُجُوهِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَجِبْ مَا قَالُوهُ،، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال – رضى الله عنه –: المدعَى أن عطف العامِّ على الخاصِّ لا يقتضى تخصيصه، سواء كان الخاصُّ خاصًّا لفظًا، أو دَلَّ الدليل على أنه مخصوصٌ؛ خلافًا للحنفية.

مثاله: أنَّا لما قلنا: المُسْلِمُ لا يقتل بالذمىِّ؛ لقوله ﷺ [٣٤/أ]: «لاَ يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِى عَهْدِهِ» قالت الحنفية: الحديثُ يدلُّ على أنه لا يقتل المسلم بالكافر الذى هو الحربى ونحن نقول: بيانه هو: أن قوله: «وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِى عَهْدِهِ» كلامٌ غيرُ تامٍّ، ولابدَّ من إضمار شىء فيضمر: «ولا ذُو عَهْد فى عهدِهِ بكَافِرٍ»، والكافر الذى لا يقتل ذو العهد به هو الحربىُّ بالاتفاق، فإذَنْ: آخر الحديث خاصٌّ وقد عطف على قوله: «لا يُقْتَلُ مُؤْمِن بكافرٍ» وعَطْفُ الخاصِّ عَلى العام يقتضى تخصيص العام؛ لأن العطف يقتضى تشريك المعطوف مع المعطوف عليه، فيقتضى ذلك تخصيص العام.

أجاب أصحابنا عن ذلك: لا نسلِّم أن قوله: «وَلاَ ذُو عَهْدٍ فى عَهْدِهِ» كلامٌ غَيْرُ تامٍّ فيفتقر إلى الإضمار، ومعناه: لا يقتلُ ذو عَهْدٍ فى عهده، أى: ما دام معاهدًا؛ فلا يفتقر إلى الإضمار.

سلَّمنا ذلك؛ لكن لا نسلم أن العطف يقتضى التشريك والتسوية بين المعطوف والمعطوف عليه؛ فإنك لو قلت: «ضربْتُ زيدًا قائمًا فى الدار وعَمْرًا» لا يلزم أن يكون ضَرْبُ عمرو قائمًا فى الدار.

قال صاحب «التلخيص»: ههنا مناقشة لا تختصُّ بالمؤلِّف؛ فإن المسطور فى سائر الكتب هذا المثال فى هذه المسألة، وذلك بأن نقول: معنى قولنا: «عطف الخاصّ على العامِّ يوجب صيرورة العام خاصًّا» [شىء]، ومعنى قولنا: «دخل التخصيص فى العامِّ الذى هو معطوف، وذلك يُوجِبُ دخول التخصيص فى العامِّ الذى هو معطوفٌ عليه» شَىْءٌ آخر، فالمفهومان متغايران.

مثالُ الأول: قول القائل: لا يمنع رَجُلٌ من الخروج من البيت ولا امرأة كهلة، فهذا عطف الخاصّ، فهل يتعدَّى ذلك إلى العامِّ المعطوف عليه أم لا ؟ فهذا مثال الأول قول القائل: «لا يمنع رجل من الخروج من البيت ولا امرأة»، ثم ظهر لنا بدليلٍ من خارج دخولُ التخصيص [٣٤/ب] فى العامِّ المعطوف؛ فإن المرأة تمنع بدون الحاجة، فدخولُ التخصيص فى العامِّ المعطوفِ، هل يُوجِبُ دخولَهُ فى المعطوف عليه أم لا ؟ وهذا شىءٌ آخرُ غير الأول، فهما مسألتان مختلفتان، والأصحاب يذكرون فى كتبهم اسم المسألة الأولى، فيذكرون الاحتجاج والمثال فى الثانية؛ فإن الصورة المذكورة من المسألة هى الثانية؛ وذلك لأنا إذا أضمرنا فى «ذى العهد» بكافر يصير تقدير الكلام هكذا: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهدٍ فى عهده بكافر»، وكما أن الكافر المذكور المصرَّح به عامٌّ؛ لأنه نكرة فى سياق النفى، كذلك المضمر: نكرةٌ فى سياق النفى، فهذا عطف عامٍّ على عامٍّ، ثم بعد ذلك علم أن العامَّ قد دخله التخصيص بدليل من خارج.

ثم الكلام فى أن هذا التخصيص هَلْ يجبُ أن يتعدَّى إلى العامِّ الأوَّلِ، فهى المسألة الثانية.

ويعتبر الخلاف فى أول المسألة كان عن معنى آخر. هذا ما قاله. ونحو كلام الأصحاب أعمُّ من كل واحد من المثالين بخصوصه؛ [فإنهم] (١) قالوا: عطف الخاصّ على العامِّ هل يقتضى تخصيصَ العَامِّ أم لا ؟ ولا شك أن قولهم: «عطف الخاصّ» أعمُّ من خاصٍ حصل [الخصوص] (٢) بدليل خارجىٍّ أو بدليل غير خارجىٍّ، فما ذكره ليس استدراكًا عليهم.

قال المصنف - رحمه الله -: المَسْأَلَةُ الْعَاشِرَةُ:

اخْتَلَفُوا فِى أَنَّ الْعُمُومِ: إذَا تَعَقَّبَهُ اسْتِثْنَاءٌ، أَوْ تَقْيِيدٌ بِصِفَةٍ أَوْ حُكْمٍ، وَكَانَ ذَلِكَ لاَ يَتأَتَّى إلاَّ فِى بَعْضِ مَا يَتَناوَلُهُ هَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِذَلِكَ العُمُومِ: ذَلِكَ الْبَعْضَ فَقَطْ، أَمْ لاَ ؟

مِثَالُ الاسْتِثْنَاء: قَوْلُهُ تَعَالَى: **﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾** [الْبَقَرَة: ٢٣٦]، ثُمَّ قَالَ عَزَّ وجَلَّ: **﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ﴾**

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: الحصول.

[الْبَقَرَة:٢٣٧]، فَاسْتَثْنَى الْعَفْوَ، وَعَلَّقَهُ بِكِنَايَةٍ رَاجِعَةٍ إِلَى النِّسَاءِ.

وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْعَفْوَ لاَ يَصِحُّ إِلاَّ مِنَ الْمَالِكَات لأُمُورِهِـنَّ دُونَ الصَّغِيرَةِ وَالْمَجْنُونَةِ، فَهَلْ يَجِبُ أَنْ يُقَالَ: الصَّغِيرَةُ وَالْمَجْنُونَة غَيْرُ مُرَادَةٍ بِلَفْظِ النِّسَاءِ فِي أَوَّلِ الْكَلامِ ؟

مِثَالُ التَّقْيِيدِ بِالصِّفَةِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾ [الطَّلاقُ: ١]، ثُمَّ قَالَ: ﴿**لا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً**﴾ [الطَّلاقُ: ١] يَعْنِي: الرَّغْبَةَ فِي مُرَاجَعَتِهِنَّ.

وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ لا يَتَأَتَّى فِي الْبَائِنَةِ.

وَمِثَالُ التَّقْيِيدِ بِحُكْمٍ آخَرَ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ**﴾، ثُمَّ قَالَ: ﴿**وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ**﴾ [الْبَقَرَة: ٢٢٨].

وَهَذَا أَيْضًا لا يَتَأَتَّى فِي الْبَائِنِ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَنَقُولُ: ذَهَبَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ: إِلَى أَنَّهُ لاَ يَجِبُ تَخْصِيصُ ذَلِكَ الْعُمُومِ بِتِلْكَ الأَشْيَاءِ.

وَمِنْهُم: مَنْ قَطَعَ بِالتَّخْصِيصِ.

وَمِنْهُمْ: مَنْ تَوَقَّفَ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

وَالدَّلِيلُ: أَنَّ ظَاهِرَ الْعُمُومِ الْمُتَقَدِّمِ يَقْتَضِي الاسْتِغْرَاقَ، وظَاهِرَ الْكِنَايَةِ يَقْتَضِي الرُّجُوعَ إِلَى كُلِّ مَا تَقَدَّمَ؛ لأَنَّ الْكِنَايَةَ يَجِبُ رُجُوعُهَا إِلَى الْمَذْكُورِ الْمُتَقَدِّمِ، وَالْمَذْكُورُ الْمُتَقَدِّمُ فِي الآيَةِ الأُولَى هُوَ الْمُطَلَّقَاتُ لا بَعْضُهُنَّ؛ أَلاَ تَرَى أَنَّ الإِنْسَانَ: إِذَا قَالَ: «مَنْ دَخَلَ الدَّارَ مِنْ عَبِيدِي، ضَرَبْتُهُ؛ إِلاَّ أَنْ يَتُوبُوا» -.

انْصَرَفَ ذَلِكَ إِلَى جَمِيعِ الْعَبِيدِ، وَجَرَى مَجْرَى أَنْ يَقُولَ: «إِلاَّ أَنْ يَتُوبَ عَبِيدِي الدَّاخِلُونَ فِي الدَّارِ» ؟!

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فَلَيْسَتْ رِعَايَةُ ظَاهِرِ الْعُمُومِ أَوْلَى مِنْ رِعَايَةِ ظَاهِرِ الْكِنَايَةِ؛ فَوَجَبَ التَّوَقُّفُ،، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضي الله عنه -: اعلم أنهم اختلفوا في أن الصيغة إذا كانَتْ عامَّة، ثم تعقبها استثناء عائد إلى بعض ما تناوله، أو تقييد بصفة لا تتأتّى إلا في بعض

ما تناوله العامُّ، أو حكم يختصُّ ببعض ما تناوله العامُّ، فهل يقتضي ذلك تخصيص العامِّ أم لا ؟ فيه مذاهب:

الأول: إجراء العامِّ على عمومه.

الثاني: تخصيص العامِّ به.

الثالث: الوقف، وهو اختيار [٣٥/أ] المصنف وأبي الحسين. والعمومُ اختيارُ القاضي عبد الْجَبَّار وأبو الحسين البصري ذكر ما ذكره المصنِّف اختياراً ومثالاً ودليلاً. واختار صاحب «الإحكام» العموم، وتبعه ابن الحاجب.

قال صاحب «الإحكام» (١): اللفظ العامُّ إذا عقب بما فيه ضميرٌ عائدٌ إلى بعض العامِّ المتقدِّم لا إلى كله: هل يكون خصوصُ المتأخرمخصِّصًا للعامِّ المتقدِّم بما الضمير عائد إليه أولا؟ فيه خلاف: فذهب بعض أصحابنا، وبعض المعتزلة؛ كالقاضي عبد الجَبَّار وغيره: إلى امتناع التخصيص بذلك، ومنهم من جوزه، ومنهم من تَوَقَّفَ؛ كأبي الحسين وإمام الحرمين، والاختيار: العموم؛ فإن دلالة اللفظ العام على الاستغراق أظهر من دلالة المضمر.

مثال الاستثناء: قولهُ تعالى: ﴿**لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَالَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهنَّ فَرِيضَةً**﴾ [البقرة: ٢٣٦].

ثم قال: ﴿**وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إلاَّ أَنْ يَعْفُونَ**﴾ [البقرة: ٢٣٧] استثنى من صيغة النساء، وهيَ عامَّة؛ ضرورةَ عود الضمير وهو «هن» إلى النساء، والعفو إنما يصح من المالكات لأنفسهنَّ، فيخرج عنها كل من هى تحت الحجر من النساء، كالصغيرة والمجنونة وغيرهما، فهل يقتضي خصوص آخر الآية تخصيصَ النساءِ بالمالكات أَمْ يَبْقَى على العموم ؟ فيه خلاف.

مثال التقييد بالصفة قوله تعالى: ﴿**لاَ تَدْرِى لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا**﴾ [الطلاق:١] أي: الرغبة في نكاحهن، والرغبةُ مَيْلُ النفس، وهو صفة من صفات النفس. والأظهرُ عندي العموم؛ فإن دلالة الصيغة العامَّة على الاستغراق أَظْهَرُ من دلالة الضمير على العود إلى جميع ما سبق.

* * *

---

(١) ينظر الإحكام (٢ / ٣١٢).

فهرس محتويات
الجزء الرابع
من
الكاشف عن المحصول
في علم الأصول

محتويات الجزء الرابع(١)

النظر الثالث من القسم الثانى من كتاب الأوامر والنواهى:

---

(١) أشرنا إلى الموضوعات الخاصة بالمحصول للإمام الرازى بالرمز [م] وبشرح الأصفهانى إلى بداية شرح الأصفهانى الخاص بمسألة المحصول السابقة عليه.